

الدليل الشرعي

للشهيد السعيد آية الله العظمى السيّد محمد باقر الصدر قدّس سرّه

تقريراً لدروس المرجع الديني

السيّد كمال الحيدري

الجزء الثالث من القسم الأوّل

بقلم

الشيخ حيدر اليعقوبي


بسم الله الرحمن الرحيم

(٥٣)

هيئات الجمل

- معنى الهيئة
- أقسام الدلالة
- منشأ الدلالات المتقدّمة
- تحقيق حال هيئات الجمل
  - ✓ المسلك المشهور
  - ✓ مسلك السيد الخوئي
  - ✓ المسلك الحق
  - ✓ اعتراضات المصنّف على مسلك السيد الخوئي

هيئات الجمل

كما أنَّ الحروفَ موضوعةٌ للنسبة على أنحائها، كذلك هيئاتُ الجمل، غيرَ أنَّ هيئةَ الجملةِ الناقصةِ موضوعةٌ لنسبةٍ ناقصة، وهيئةَ الجملةِ التامّةِ موضوعةٌ لنسبةٍ تامّة يصحُّ السكوتُ عليها.

وخالفَ في ذلك السيّدُ الأُستاذُ، إذ ذهب إلى أنَّ هيئةَ الجملةِ الناقصةِ موضوعةٌ لما هو مدلولُ الدلالة التصديقيةِ الأولى، أي لقصدِ إخطار المعنى، وأنَّ هيئةَ الجملةِ التامّة موضوعةٌ لِما هو مدلولُ الدلالةِ التصديقيةِ الثانية، وهو قصدُ الحكايةِ في الجملةِ الخبرية، أو الطّلَبُ وجعلُ الحكم في الجملةِ الإنشائيةِ وهكذا.

وقد بنى ذلك على مسلكهِ في تفسير الوَضْعِ بالتعهُّد الذي يقتضي أن تكونَ الدلالةُ الوضعيةُ تصديقيةً، والمدلولُ الوضعيُّ تصديقياً، كما تقدَّم.

والصحيحُ: ما عليهِ المشهورُ من أنّ المدلولَ الوضعيَّ تصوّريٌّ دائماً في الكلماتِ الأفراديةِ وفي الجمل، وأنَّ الجملةَ حتى التامَّةَ لا تدلُّ بالوضعِ إلاّ على النسبةِ دلالةً تصوّريةً، وأمّا الدِّلالتان التصديقيَّتانِ فَهُما سِياقِيَّتانِ ناشِئَتانِ من ظُهورِ حالِ المتكلّمِ.

الشرح

بعد أن أثبت المصنّف (قدّس سرّه) أنّ الحروف موضوعة للنسبة على اختلاف أنحائها؛ كالنسبة الظرفية والاستعلائية والابتدائية، عقد الكلام هنا ليبيّن أن هيئات الجمل كذلك موضوعة للنسبة لا لشيء آخر.

وتوضيح الحال يقتضي بيان أمور:

الأمر الأوّل: في معنى الهيئة

الهيئة: هي التركيب الخاصّ لمفردات معيّنة من حروف أو كلمات، بما يشتمل عليه هذا التركيب من خصوصيات. وهي على قسمين: هيئات الجمل والهيئات الأفرادية، والكلام في القسم الأوّل دون الثاني.

قال المصنّف في البحوث: «ونريد بهيئة الجملة: الهيئة القائمة بمجموع كلمتين أو أكثر على نحو يكون للمجموع مدلول لم يكن ثابتاً لتلك المفردات في حال تفرّقها»[(١)].

والجملة في اللغة العربية تنقسم إلى قسمين:

الجملة الناقصة: وهي الجملة التي لا يصحّ السكوت عليها.

الجملة التامّة: وهي الجملة التي يصحّ السكوت عليها.

فإذا نظرنا إلى الأثر المترتّب على كلّ من الجملة التامّة والجملة الناقصة لوجدناه مختلفاً، واختلاف الأثر يدلّ على اختلاف المؤثّر، فإنّ لجملة: (زيد

---

(١) بحوث في علم الأصول، تقريراً لأبحاث سيّدنا وأستاذنا الشهيد السعيد سماحة آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر (طاب ثراه)، تأليف آية الله السيد محمود الهاشمي الشاهرودي، مؤسسة دائر معارف الفقه الإسلامي، لبنان، الطبعة الثالثة، ١٤٢٦هـ: ج١، ص٢٦٣.

عالم) أثراً ناتجاً من النسبة التي تتضمّنها، بحيث يصحّ السكوت عليها، ويفهم السامع منها معنى كاملاً وتامّاً، وأما جملة: (زيد العالم)، فإنّ الأثر الذي تحدثه النسبة التي تتضمّنها يجعلنا نشعر بأنها لا يصحّ السكوت عليها، وأن السامع يبقَى منتظراً تتمّة الكلام ليكتمل المعنى عنده. فسنخ النسبة هنا ونوعها يختلف عنه في الجملة التامّة.

الأمر الثاني: أقسام الدلالة

الدلالات اللفظية ثلاث:

الأولى: الدلالة التصوّرية: ويقصد بها خطور المعنى إلى ذهن السامع عند سماع اللفظ. فتبعاً لقوانين أيّ لغة، إذا سمع الإنسان لفظاً موضوعاً لمعنى معيّن، وكان عالماً بهذا الوضع، فإنّه بمجرّد سماع ذلك اللفظ يتبادر إلى ذهنه ذلك المعنى الموضوع له. فبسماع الإنسان العربي للفظ (ماء) ومعرفته بوضعه لذلك السائل ذي الخصائص المعيّنة، ينتقل ذهنه إلى ذلك المعنى لا محالة.

ولا فرق بين أن يسمع الإنسان اللفظ من عاقل مختار أو من مجنون أو من اصطكاك حجرين أو أيّ شيء آخر، فإنّ سماع اللفظ يؤدّي به إلى تصوّر معناه إذا كان عالماً به، وهذا الانتقال من اللفظ إلى المعنى وتصوّره هو ما يسمّى بالدلالة التصوّرية. فهي حاصل أمرين؛ وضع اللفظ للمعنى، وعلم السامع بذلك الوضع، ولا شيء آخر وراء هذين الأمرين.

الثانية: الدلالة الاستعمالية: ويعبَّر عنها بالدلالة التصديقية الأولى، وهي دلالة اللفظ على إرادة إخطار المعنى في ذهن السامع، كما لو صدرت من المتكلّم جملة (الماء بارد)، المكوّنة من لفظي (الماء) و(بارد)، وعَلِم السامع بوضعهما للسائل المعيّن وللصفة المعيّنة التي هي ضدّ الحرارة، وتصوّرهما معاً، وتصوّر المعنى الرابط بينهما، ثمّ عَلِم - هذا السامع - أنّ المتكلّم كان عاقلاً وملتفتاً ويريد إخطار معنى الألفاظ في ذهن السامع، فإنّ حاصل هذه القيود

هو ما نطلق عليه الدلالة الاستعمالية أو الدلالة التصديقية الأولى.

فتحصّل: أنّ الدلالة الاستعمالية هي حاصل أمور ثلاثة:

الأوّل: وضع الألفاظ للمعنى المعين.

الثاني: معرفة السامع بهذا الوضع.

الثالث: كون المتكلّم عاقلاً ملتفتاً قاصداً إخطار المعنى في ذهن السامع.

الثالثة: الدلالة التصديقية الثانية: ويعبَّر عنها بالإرادة الجدّية، وهي دلالة الكلام واللفظ على أن المتكلّم مريد جداً للمعنى الذي قصد إخطاره في ذهن السامع. فلو صدرت جملة (الماء بارد) من متكلّم عاقل يريد إخطار معاني هذه الجملة في ذهن السامع العالم بوضع ألفاظها لمعانيها، لحصلت للسامع الدلالتان السابقتان. ولو علم السامع أن المتكلّم لا يريد إخطار معنى الجملة في ذهن السامع فحسب وإنما يريد الإخبار والحكاية الجدية عن الواقع أيضاً، وأنّ الماء بارد واقعاً، فإنّ ما يحصل عند السامع نتيجة هذه القيود هو الدلالة التصديقية الثانية، فهي حاصل الأمور الثلاثة المتقدّمة في الدلالة التصديقية الأولى، مضافاً إلى كون المتكلّم يريد الإخبار والحكاية عن الواقع، لا إخطار المعنى فقط.

الأمر الثالث: منشأ الدلالات المتقدّمة

اختلف الأعلام في تفسير حقيقة الوضع، فذهب المشهور إلى أنه تخصيص اللفظ بالمعنى، وذهب السيد الشهيد إلى أنّه قرن أكيد بينهما، بينما ذهب أستاذنا السيد الخوئي - تبعاً للمحقّق النهاوندي - إلى أنه تعهّد الواضع لغيره بعدم ذكر اللفظ إلّا عند إرادة تفهيم المعنى؛ قال في الدراسات: «إنّ الوضع أمر واقعي محض، غايته من قبيل الأفعال النفسانية، فهو فعل النفس، وهو التعهّد والالتزام بذكر اللفظ عند إرادة تفهيم المعنى، نظير ما لو تعهّد المولى وقال لخادمه: «متى ما رفعت العمامة من رأسي فأنا أريد الشاي»، ففي الألفاظ أيضاً كذلك، لأجل تسهيل الإفادة والاستفادة يلتزم الواضع ويتعهّد بذكر اللفظ

الخارجي عند إرادة المعنى المخصوص، وهذا هو حقيقة الوضع»[١].

ثمّ إنه بناء على التفسيرين الأوّلين يكون الوضع منشأً للدلالة التصوّرية، أما الدلالة التصديقية فمنشؤها السياق الكلامي الذي هو الألفاظ وما يكتنفها من قرائن حالية ولفظية، وبناء على التفسير الثالث يكون الوضع منشأً للدلالة التصديقية.

الأمر الرابع: تحقيق حال هيئات الجمل

أشار المصنّف إلى مسلكين طُرحا لتحديد المعنى الذي وضعت له هيئات الجمل:

الأوّل: مسلك المشهور

ينصّ هذا المسلك على أنّ هيئات الجمل حالها في ذلك حال الحروف، فكما أنّ الحروف موضوعة للنسبة على أنحائها كذلك هيئات الجمل، غير أنّ هيئة الجملة الناقصة موضوعة لنسبة ناقصة لا يصحّ السكوت عليها، وهيئة الجملة التامّة موضوعة لنسبة تامّة يصحّ السكوت عليها.

قال في المباحث: «ما نسب إلى المشهور، وهو: أنّ مفاد هيئة الجملة في مثل (زيد عالم) هو النسبة بين الموضوع والمحمول، وفي مثل (زيد العالم) وهو النسبة بين الوصف والموصوف ونحو ذلك، وهيئة الجملة التامّة موضوعة للنسبة التامّة، وهيئة الجملة الناقصة موضوعة للنسبة الناقصة، فكأنّ النسبة لها سنخان: تامّة وناقصة، فالجملة حينما تكون هيئتها موضوعة للتامّة صحّ السكوت عليها، وحينما تكون هيئتها موضوعة للناقصة لم يصحّ السكوت عليها»[٢].

---

(١) دراسات في علم الأصول، تقريراً لأبحاث السيد أبو القاسم الخوئي، تأليف السيد علي الهاشمي الشاهرودي، دائرة معارف الفقه الإسلامي، ط٢، ١٤٢٦: ج١، ص٣١.

(٢) مباحث الأصول، تقريراً لأبحاث سماحة آية الله العظمى الشهيد السيد محمد باقر الصدر، السيد كاظم الحسيني الحائري، الطبعة الأولى، ١٤١٧: ج١ ق١، ص١٦٧.

الثاني: مسلك السيد الخوئي

أما أستاذنا السيد الخوئي رحمه الله فحيث إنّه فسر الوضع بالتعهّد الذي يقتضي كون الدلالة الوضعية تصديقية، خالف المشهور وقال: «لا يعقل كون الجمل موضوعة للنسب»، وذهب إلى أنّ هيئة الجملة الناقصة كـ(زيد العالم) موضوعة لما هو مدلول الدلالة التصديقية الأولى، الذي هو إخطار المعنى في ذهن السامع. فغرض المتكلّم من هذه الجملة الناقصة إخطار الحصّة الخاصّة من المفهوم فقط - والتي هي (عِلْم زيد)- في ذهن السامع، وأنّ هيئة الجملة التامّة كـ(زيد عالم) موضوعة لما هو مدلول الدلالة التصديقية الثانية، وهو قصد الحكاية في الجملة الخبرية، وقصد الإنشاء في الجملة الإنشائية.

قال (رحمه الله) في هامش أجود التقريرات: «... وأما هيئة الجملة الاسمية فهي غير موضوعة للنسبة الخارجية كما هو المعروف؛ لعدم وجود النسبة في كثير من الجمل الاسمية كما في قولنا: (الإنسان ممكن) و(شريك الباري ممتنع) ونحو ذلك. ودعوى إعمال العناية في جميع ذلك، خلاف الوجدان. هذا مع أن فائدة الوضع هو الانتقال من اللفظ إلى المعنى. ومن الواضح أن الجملة الخبرية، بما هي كذلك، لا كاشفية لها عن تحقّق النسبة في الخارج ولو ظنّاً. فما معنى كون الهيئة موضوعاً لها؟ نعم، إن الجملة الاسمية توجب الانتقال إلى ثبوت المحمول للموضوع بنحو التصوّر لكنه لا يستفاد من الهيئة فإنّ الجملة تصديقية لا تصوّرية. ودعوى أنّ الهيئات موضوعة للنسب الكلامية كالحروف قد عرفت ما فيها، فالصحيح: أنّ مدلول الهيئة في الجمل الاسمية إنما هو إبراز قصد الحكاية عن ثبوت المحمول للموضوع أو نفيه عنه، فهو مصداق للمبرز خارجاً بالجعل والمواضعة»[1].

---

(١) أجود التقريرات، تقرير بحث النائيني، للسيد الخوئي، منشوارت مصطفوي، قم، الطبعة الثانية، ١٣٦٨ ش: ج١، ص ٣٥.

المسلك الحق

لما كان مختار أستاذنا السيد الخوئي (رحمه الله) مبنيّاً على مسلكه في تفسير الوضع بالتعهّد، وقد أثبت المصنّف (قدّس سرّه) بطلان هذا المسلك، كان ما عليه المشهور هو الصحيح، وهو أن المدلول الوضعي تصوّري دائماً في الكلمات الأفرادية كزيد وخالد وعالم، وفي الجمل كـ (زيد عالم) و(زيد العالم).

ثم إنّ المصنّف فرّق بين الجملة التامّة والجملة الناقصة على أساس هذا المدلول التصوّري، ورأى أنّ ما يخطر في الذهن من إحدى الجملتين غير ما يخطر في الذهن من الجملة الأخرى، والفارق بينهما بلحاظ المدلول التصديقي ليس هو نتيجة للوضع، وإنما هو نتيجة للسياق الكلامي الذي هو الألفاظ وما يكتنفها من قرائن لفظية وحالية، فالسياق خطوة متأخّرة عمّا وُضع له اللفظ. بناء على ذلك يكون الفارق في مرحلة المدلول التصديقي متأخّراً رتبة عن الفارق في مرحلة المدلول التصوّري.

اعتراضات المصنّف على مسلك السيد الخوئي[1]

بعد أن بيّن المصنّف صحّة مسلك المشهور، وأنّه مطلب معقول متصوَّر في نفسه، أشكل على ما أفاده أستاذنا السيد الخوئي بإشكالين:

«أمّا الإشكال الأوّل: فهو أنّه ماذا يقصد السيد الأستاذ (دامت بركاته) بقوله: إنّ (زيد عالم) يدلّ على قصد الحكاية؟ فإن أراد أنه يدلّ على قصد الحكاية دلالة تصوّرية، أي ينقش في ذهن السامع تصوّراً صورة مفهوم قصد الحكاية فهذا بديهي البطلان؛ إذ معنى ذلك كون (زيد عالم) مرادفاً لقصد الحكاية، وهذا واضح البطلان، وإن أراد - وهو صريح كلامه- أنه يدلّ على قصد الحكاية دلالة تصديقية، بمعنى الكشف عن قصد نفساني جزئي في نفس

---

(١) هذا ما أفاده (قدّس سرّه) في بحوث الخارج لا في الحلقة.

المتكلّم، فهذه الدلالة مسلّمة، والمشهور لا ينكرونها، إلا أنها ليست بالوضع، بل بقرائن حالية كما أشرنا إلى ذلك، وسيأتي - إن شاء الله- في تنبيه تبعية الدلالة للإرادة.

والبرهان على عدم كونها بالوضع: أننا بيّنا في بحث الوضع أن مبنى السيد الأستاذ - وهو كون الوضع عبارة عن التعهّد- غير صحيح، وأن من ثمرات الخلاف في حقيقة الوضع: أن الدلالة الوضعية على مبنى التعهّد تصديقية، وعلى سائر المباني تصوّرية، ولا يمكن أن تكون تصديقية.

وأما الثاني: فهو أن الوجدان يشهد بأن جملة (زيد عالم) ينبغي أن يكون لها سنخ معنى واحد محفوظ في تمام موارد استعمالاتها، وهذا الشيء ثابت بناء على رأي المشهور من كون الجملة موضوعة للنسبة التامّة. فنقول: (زيد عالم) تفيد بالدلالة التصوّرية النسبة التصديقية، وهذه النسبة في مرحلة الدلالة التصديقية تارة تُحكى كما في قولنا: (زيد عالم) وأخرى يستفهم عنها كما إذا دخلت عليها أداة الاستفهام، فقلنا: (هل زيد عالم؟) وثالثة تُتمنّى كما في قولنا: (ليت زيداً عالم) ورابعة تُترجّى كما في قولنا: (لعل زيداً عالم) وما إلى ذلك.

وأما على مسلكه (دامت بركاته) من دلالة (زيد عالم) على قصد الحكاية، فمن الواضح: أن هذه الجملة حينما تصبح مدخولة لمثل الاستفهام لا تدلّ على قصد الحكاية؛ فإن المتكلّم لا يستفهم عن قصد الحكاية، وإنّما يستفهم عن الواقع، إذن فيصبح: أن مسلك المشهور هو الصحيح دون هذا المسلك»[1].

أضواء على النص

- قوله (قدّس سرّه): «**أنحائها**» أي أنحاء النسبة من الظرفية والاستقلالية ونحوهما.
- قوله: «**كذلك هيئات الجمل**»، إذ هناك هيئات إفرادية من قبيل: افعل،

(١) مباحث الأصول، مصدر سابق: ج١ ق١، ص ١٧٦، ١٧٧.

فهي بحسب اللغوي فيها هيئة مفردة ولكن بحسب الأصولي مركّبة من هيئة ومادّة.

• قوله (قدّس سرّه): «**النسبة ناقصة**»، لا يصحّ السكوت عليها.

• قوله (قدّس سرّه): «**النسبة تامة**» يصحّ السكوت عليها.

• قوله (قدّس سرّه): «**وخالف في ذلك السيد الأستاذ إذ ذهب إلى أنّ هيئة الجملة الناقصة موضوعة لما هو مدلول الدلالة التصديقية الأولى، أي لقصد إخطار المعنى**»، أي أنّ محصول عملية الوضع هو الدلالة التصديقية.

بعبارة أخرى: الجملة الناقصة تفيد إخطار المعنى، والجملة التامّة تفيد إخطار المعنى والحكاية عن شيءٍ. وهذا الذي ذكره من الفرق بينهما - أي بين هيئة الجملة التي يصحّ السكوت عليها وتلك التي لا يصحّ السكوت عليها وأرجع الفرق إلى الدلالة التصديقية لا إلى النسبة- منشؤه نظريته في الوضع.

• قوله (قدّس سرّه): «**والصحيح ما عليه المشهور من أنّ المدلول الوضعي تصوّري دائماً**»، بمعنى أن الواضع عندما يضع لفظاً لمعنىً فقط ينتج لنا دلالة تصوّرية ولا ينتج أكثر من هذا، أما الدلالة التصديقية فهي مستفادة من ظهور حال المتكلّم الأولى أو الثانية.

• قوله (قدّس سرّه): «**في الكلمات الأفرادية**»، كقولنا زيد.

• قوله (قدّس سرّه): «**وفي الجمل**»، سواء الجمل الناقصة والتامة.

• قوله (قدّس سرّه): «**وإنّ الجملة حتى التامّة**»، فضلاً عن الناقصة.

• قوله (قدّس سرّه): «**لا تدلّ بالوضع إلاّ على النسبة دلالة تصوّرية**»، لا أكثر.

• قوله (قدّس سرّه): «**وأما الدلالتان التصديقيتان فهما سياقيتان ناشئتان من ظهور حال المتكلّم**»، ولا علاقة لهما بالدلالة الوضعية.

(٥٤)

الجملة التامة والجملة الناقصة

- هيئة الجملة التامّة
- هيئة الجملة الناقصة
- تفسير الاختلاف بينهما
  - ✓ على أساس اختلاف المدلول التصديقي
  - ✓ على أساس اختلاف المدلول التصوّري
  - ✓ التفسير الحق

الجملة التامة والجملة الناقصة

ولا شكَّ في الفرقِ بينَ الجملةِ التامّةِ والجملةِ الناقصةِ في المعنَى الموضوعِ له. فمن اعتبرَ نفسَ المدلولِ التصديقيِّ موضوعاً له، ميّز بينهما على أساسِ اختلافِ المدلولِ التصديقيّ، كما تقدَّم في الحلقة السابقة، وأمّا بناءً على ما هو الصحيحُ مِن عدمِ كونِ المدلولِ التصديقيِّ هو المعنَى الموضوعَ له، فنحنُ بينَ أمرَين:

إمّا أن نقولَ: إنه لا اختلافَ بينَ الجملتين في مرحلةِ المعنى الموضوعِ له والمدلولِ التصوّريّ، ونحصُرَ الاختلافَ بينَهما في مرحلة المدلولِ التصديقيِّ.

وإمّا أن نُسَلِّمَ باختلافِهما في مرحلةِ المدلولِ التصوُّريّ.

والأوّلُ باطلٌ، لأنّ المدلولَ التصوّريَّ إذا كان واحداً وكانت النسبةُ التي تدلُّ عليَها الجملةُ التامّة هي بنفسِها مدلولٌ للجملةِ الناقصةِ، فكيفَ امتازتْ الجملةُ التامّة بمدلولٍ تصديقيٍّ مِن قبيلِ قَصدِ الحكايةِ على الجملةِ الناقصة؟ ولماذا لا يصحُّ أن يُقصدَ الحكايةُ بالجملةِ الناقصة؟

وأمَّا الثاني فهو يَفترِضُ الاختلافَ في المدلولِ التصوّريّ، ولمّا كانَ المدلولُ التصوّريُّ لهيئةِ الجملةِ هو النسبةَ، فلابدَّ مِن افتراضِ نحوينِ مِن النسبةِ، بهما تتحقّقُ التماميّةُ والنقصانُ.

والتحقيقُ: أنّ التماميّةَ والنقصانَ مِن شؤونِ النسبةِ في عالَمِ الذهنِ لا في عالَمِ الخارج. فـ(مفيدٌ) و (عالمٌ) تكونُ النسبةُ بينَهما تامّةً إذا جعَلْنا منهما مبتدأً وخبراً، وناقصةً إذا جعلنا منهما موصوفاً ووصفاً. وجَعْلُ (مفيد) مبتدأً تارةً وموصوفاً أخرى أمرٌ ذهنيٌّ لا خارجيّ، لأنّ حالَه في الخارجِ لا يتغيَّرُ، كما هو واضح.

وتكونُ النسبةُ في الذهن تامّة إذا جاءت إلى الذهنِ ووُجِدَت بما هي نسبةٌ فعلاً، وهذا يتطَّلبُ أن يكونَ لها طرفانِ متغايرانِ في الذهن، إذ لا نسبةَ بدونِ طرفَين، وتكونُ النسبةُ ناقصةً إذا كانت اندماجيةً تدمجُ أحدَ طرفيها بالآخرِ وتكوّنُ منهما مفهوماً إفرادياً واحداً وحصّةً خاصّةً؛ إذ لا نسبةَ حينئذٍ حقيقةً في صِقعِ الذهنِ الظاهر، وإنما هي مستترةٌ وتحليليةٌ، ومِن هنا قُلنا سابقاً: إنّ الحروفَ وهيئاتِ الجملِ الناقصةِ موضوعةٌ لنسبٍ اندماجيةٍ، أي تحليليةٍ، وإن هيئاتِ الجملِ التامّةِ موضوعةٌ لنسبٍ غيرِ اندماجية.

الشرح

تُقسم هيئة الجملة إلى قسمين:

الأولى: هيئة الجملة التامة: وهي الهيئة التي تفيد فائدة يصحّ السكوت عليها، أو تفيد معنى تاماً يحسن السكوت عليه ولا ينتظر السامع شيئاً إضافياً من المتكلّم، فهي تقبل الحكم عليها بالصدق أو الكذب حسب مطابقتها للواقع وعدم مطابقتها له، من قبيل قولك: (المفيدُ عالم). فهذه الجملة تفيد معاني ثلاثة:

المعنى الأوّل: يستفاد من كلمة (المفيد).

المعنى الثاني: يستفاد من كلمة (عالم).

المعنى الثالث: يستفاد من الربط الواقع بين كلمة (المفيد) وكلمة (عالم). وهو نسبة العلم إلى المفيد، وهذه النسبة هي مدلول الهيئة.

الثانية: هيئة الجملة الناقصة: وهي الهيئة التي تفيد فائدة لا يصحّ السكوت عليها، أو تفيد معنى ناقصاً لا يحسن السكوت عليه، حيث ينتظر السامع من المتكلّم أن يكمل المعنى، فهي لا تتصف بالصدق أو الكذب، من قبيل قولك: (المفيدُ العالمُ).

تفسير الاختلاف بين هيئة الجملة التامة والناقصة

مما تقدّم يظهر أنّ المعنى الموضوع له في الجملة التامّة يختلف عن المعنى الموضوع له في الجملة الناقصة، ولتفسير هذا الاختلاف هناك مسلكان:

الأوّل: التفريق على أساس اختلاف المدلول التصديقي

يعتمد هذا التفسير على نظرية التعهّد التي تجعل من الوضع منشأً للدلالة

التصديقية، وأنّ المعنى الموضوع له في كلتا الجملتين التامّة والناقصة هو المدلول التصديقي، غاية الأمر أنّ الجملة تارة تكون فيها دلالة تصديقية أولى فقط، وهو إخطار المعنى في ذهن السامع، فتسمَّى بالجملة الناقصة، وأخرى تكون فيها دلالة تصديقية ثانية، وهو قصد إخطار المعنى وقصد الحكاية، وتسمّى بالجملة التامّة.

بعبارة أخرى: إنّ الفرق بين الجملة التامّة والجملة الناقصة منشؤه الوضع. فالمعنى الموضوع له في الجملة التامّة هو المراد الجدي الذي هو المدلول التصديقي الثاني، أما الجملة الناقصة فموضوعة لإخطار معناها في ذهن السامع؛ لأنّ في الجملة الناقصة مراداً استعمالياً فقط، وليس ثمّة مراد جدّي، وهو إخطار صورة حصّة خاصّة من حصص المعنى.

فتحصّل: أنّ الفارق بين الجملتين التامّة والناقصة - بناء على مسلك التعهّد- هو أنّ الأولى تدلّ بالوضع على المدلول التصديقي الثاني، بينما الجملة الثانية تدلّ بالوضع على المدلول التصديقي الأوّل.

إلّا أنّه تقدّم بطلان هذا المسلك في نفسه، وأنّ الصحيح في عملية الوضع أنّه لا ينتج إلاّ دلالة تصوّرية، أما الدلالة التصديقية فتُستفاد من ظهور حاليّ سياقيّ للمتكلّم.

من هنا لابدّ أن نبحث عن الفرق بين الجملتين التامّة والناقصة في مرتبةٍ أسبق من الدلالة التصديقية، كمرتبة الدلالة التصوّرية - مثلاً- لنعرف كيف أنّ الدلالة التصوّرية للجملة التامّة تختلف عنها في الجملة الناقصة.

الثاني: التفريق على أساس اختلاف المدلول التصوّري

بناء على ما هو الصحيح من عدم كون المدلول التصديقي هو المعنى الموضوع له هيئة الجملة، فلكي نفرّق بين الجملة التامّة والجملة الناقصة فإننا بين أمرين:

الأوّل: أنّ الاختلاف بين الجملتين التامّة والناقصة ينحصر في مرحلة المدلول التصديقي، ففي التامّة تصح الحكاية وفي الناقصة لا تصح. أما المعنى الموضوع له والمدلول التصوّري فهو واحد في الجملتين وهو النسبة.

الثاني: أنّ الاختلاف بين الجملتين التامّة والناقصة إنما هو في مرحلة المدلول التصوّري، فضلاً عن مرحلة المدلول التصديقي.

والأوّل باطل؛ لأنّ المدلول التصوّري الذي هو النسبة إذا كان واحداً فهذا يعني أنّ النسبة الموضوعة لها الجملة التامّة تصوّراً هي نفس النسبة الموضوعة لها الجملة الناقصة، وعليه كيف امتازت الجملة التامّة بمدلول تصديقي على الجملة الناقصة، بحيث كان قصد الحكاية في التامّة، ومجرّد إخطار المعنى أو حصّة منه في الناقصة؟!

ثمّ إنّه إذا كان المدلول التصوّري في الجملتين التامّة والناقصة واحداً، فلماذا لا يصحّ أن نقصد الحكاية في الجملة الناقصة؟!

هذا كلّه يدلّ على أن الاختلاف بينهما هو في مرحلة سابقة على المدلول التصديقي، وهي مرحلة المدلول التصوّري.

فجملة (المفيدُ العالمُ) ناقصة؛ لأنّه لا يصحّ السكوت عليها. أما جملة (المفيد عالم) فهي تامّة حتى لو سمعناها من لافظٍ لا شعور له؛ لأنّه تخطر في الذهن نسبة يصحّ السكوت عليها. وهذا دليل على بطلان مسلك التعهّد؛ لأنّه يفرق بين الهيئتين في مرتبة الدلالة التصديقية، أما في مرتبة الدلالة التصوّرية فلا يرى فرقاً بينهما، وهذا خلاف الوجدان القاضي بوجود الفرق بينهما في مرتبة الدلالة التصوّرية.

التفسير الحقّ للاختلاف بين الجملتين

تدلّ هيئة الجملة الناقصة على نسبة اندماجية بين المعنيين الاسميين بحيث يندمج المعنى الأوّل في الثاني، ويصير الشيئان المرتبطان شيئاً واحداً. وأما هيئة

الجملة التامّة فإنها تدلّ على نسبة غير اندماجية بين المعنيين الاسميين بحيث يبقى الطرفان متميّزين أحدهما عن الآخر، ويبقى المفهومان في الذهن على حالهما بلا اندماج ومستقلّين عن بعضهما.

توضيح ذلك: إنّ القدرة الذهنية عند الإنسان لها قابلية التحليل عند انعكاس الخارج فيها، فالشيء الواحد خارجاً قد يُحلَّل إلى شيئين أو أكثر عندما يأتي إلى الذهن، من قبيل زيد الذي هو شيء واحد خارجاً ولكن عندما يأتي إلى الذهن يُحلَّل إلى الجنس والفصل.

كذلك في المقام يوجد عندنا (زيد) وله صفة (العلم) لا على نحو الاثنينية والتعدّدية في الخارج، فهنا يمكن للذهن أن يعكس هذه الصورة الخارجية بطريقتين:

الأولى: أن يحلِّل هذا الوجود الخارجي إلى ذات وعلم، فتكون الصورة المنعكسة لهذا الوجود الخارجي في الذهن عبارة عن شيئين، ويكون أمام الذهن شيئان بينهما نسبة وارتباط، ويكون المعنى تاماً ومكتملاً، كما في قولك (المفيد عالم)، فمعنى (المفيد) في الذهن يكون مستقلاً، وكذلك معنى (عالم)، وتوجد في الذهن أيضاً نسبة وربط بين المفهومين المستقلّين، وهذه النسبة تكون واضحة وظاهرة ولا تحتاج إلى تحليل وتدقيق، ودورها هو الربط بين المفاهيم المتغايرة من دون أن تؤثر في تحويلها إلى مفهوم واحد ومعنى واحد. وهي صالحة للسكوت عليها، لأنّ المعنى الحاصل بسببها في ذهن السامع معنى كامل وتامّ، لذا تسمّى هذه الجملة بالجملة التامّة، كما تسمَّى النسبة التي تدلّ عليها هيئة هذه الجملة بالنسبة التامّة أو غير الاندماجية؛ لأنّ المفاهيم التي تربط فيما بينها لم تدمج في مفهوم واحد وإنما بقيت على استقلالها.

الثانية: أن يدمِج العقلُ المفهومين اللذين يواجهانه بمفهوم واحد ويجعلهما بقوّة الكلمة الواحدة، بحيث تأتي إلى الذهن صورة مفهوم واحد،

كقولك: (المفيد العالم) فيأتي إلى الذهن شخص له صفة العالمية، وهذه الصورة عبارة عن صورة شيء واحدٍ وإن كانت في واقعها شيئين، فيوجد بين المفهومين اندماج في الذهن، حيث يندمج أحدهما بالآخر وتكون النسبة بينهما خفيّة غير واضحة، ومن الواضح أن الجملة في هذه الحالة لا إخبار فيها ولا دلالة تصديقية ثانية، ومن هنا لا يصحّ السكوت عليها، ويبقى المعنى الحاصل بسببها في الذهن معنى ناقصاً غير تامّ، ويبقى السامع منتظراً لتتمّة الكلام.

فتحصّل: أنّ هيئة الجملتين، التامّة والناقصة، موضوعة للدلالة على النسبة الارتباطية، ولكن يوجد فرق بين الجملتين يعود إلى سنخ النسبة ونوع الربط الذي تدلّ عليه هيئة الجملة. فهيئة الجملة الناقصة تدلّ على نسبة اندماجية بين المعنيين الاسميين، بينما هيئة الجملة الناقصة تدلّ على نسبة غير اندماجية بينهما، فكلّ جملة موضوعة للنسبة الاندماجية فهي جملة ناقصة، وكلّ جملة موضوعة للنسبة غير الاندماجية فهي جملة تامة.

قال في المباحث: «إنّ النسبة الناقصة في مثل (زيد العالم) نسبة تحليلية كما هو الحال في بعض الحروف من قبيل (في) وليست موجودة في صقع الوجود الذهني وإنما الموجود في صقع الذهن وجود ذهني واحد وليس هناك وجودان مع حبل بينهما. نعم، هذا الوجود الواحد وجود لمركّب تحليلي يكون له بالتحليل أجزاء، وأحد أجزائه هو النسبة، فهذه النسبة طبعاً ناقصة لا يصحّ السكوت عليها؛ لأنها لا تُرى في عالم الذهن وإنما هي تحليلية فلا يُرى إفادة واستفادة إلّا شيء واحد، فكأنه ألقيت كلمة مفردة، فكما لا يصحّ السكوت على المفرد كذلك لا يصحّ السكوت على (زيد العالم) وأما النسبة التامّة في (زيد عالم) فهي من قبيل القسم الآخر من النسب الحرفية كالنسبة الإضرابية أعني أنها نسبة واقعية موجودة في صقع الذهن فتوجد في الذهن صورتان مستقلّتان لزيد ولعالم وبينهما نسبة التصادق.

ولأجل التشبيه والتوضيح نقول:

إنّ حال الذهن هو حال المرآة، فقد ينعكس شيء واحد في مرآتين فتوجد في عالم المرايا صورتان مستقلّتان وبينهما نسبة أشدّ من نسبة التماثل الموجود فيها لو كانت الصورتان لشيئين متماثلين، وهي نسبة التصادق، أي أنهما انعكاسان لشيء واحد وحكايتان عن شيء واحد. فمع أنه توجد في عالم المرايا صورتان مستقلّتان بينهما نسبة، لا يوجد في عالم المحكي والخارج إلا شيء واحد. فنحن نشبّه الرؤية الذهنية بالمرايا حيث إنها تأخذ من عالم الخارج أو أيّ عالم آخر صوراً وقد تأخذ صورتين عن شيء واحد. فمثلاً تأخذ من عالم الخارج صورة زيد وصورة عالم بما هما حاكيان عن موجود واحد في الخارج وتكون بينهما نسبة التصادق، وعلى هذا الأساس صح السكوت على هذه النسبة فإنه يُرى في عالم الذهن شيئان وبينهما حبل.

بينما في موارد النسبة الناقصة لم يكن يُرى إلّا شيء واحد، وبهذا ظهر السرّ في أنه لمَ يصحُّ (هل زيد عالم؟) ولا يصحّ (هل زيد العالم؟)؛ فإن الاستفهام يكون دائماً عن النسبة، وفي قولنا (هل زيد عالم؟) توجد في مدخول (هل) نسبة واقعية موجودة في صقع النفس ويستفهم عنها، أي: عن مدى تطابقها لما في الخارج، وأما في قولنا: (هل زيد العالم) فالنسبة تحليلية لا واقعية؛ ففي عالم الذهن لا يُرى شيئان مع نسبة حتى يستفهم عنها، وإنما يُرى شيء واحد فقولنا: (هل زيد العالم) يكون من قبيل قولنا: (هل زيد). فكما لا يصحّ هذا، لا يصحّ ذلك»[1].

---

(١) مباحث الأصول، مصدر سابق: ج١ ق١، ص١٧٤، ١٧٥.

أضواء على النص

• قوله (قدّس سرّه): «**في المعنى الموضوع له**»، أي في الدلالة التصوّرية.

• قوله (قدّس سرّه): «**بينهما**»، أي بين الجملة التامّة والجملة الناقصة.

• قوله (قدّس سرّه): «**كما تقدّم في الحلقة السابقة**»، ضمن التمهيد لبحث الدليل الشرعي اللفظي، تحت عنوان المقارنة بين الجملة التامّة والناقصة.

• قوله (قدّس سرّه): «**عدم كون المدلول التصديقي هو المعنى الموضوع له**»، وإنّما الموضوع له هو المعنى التصوّري.

• قوله (قدّس سرّه): «**إما أن نقول: أنّه لا اختلاف بين الجملتين في مرحلة المعنى الموضوع له والمدلول التصوّري**»، كما لو سمعنا من لافظٍ لا شعور له جملة (المفيد العالم)، وجملة (المفيد عالم)، فإننا بالوجدان نفهم معنيين لا معنىً واحداً، وهذا يكشف عن وجود فرق بينهما حتى في مرحلة المدلول التصوّري. فالمصنّف (قدّس سرّه) يقول: إما أن نلتزم بعدم الفرق بينهما في المدلول التصوّري ونحصره في المدلول التصديقي، وإما أن نقول إن الفرق في المدلول التصديقي بينهما ناشئ من الفرق في المدلول التصوّري.

• قوله (قدّس سرّه): «**والأوّل باطل**» قطعاً، ودليل بطلانه الوجدان.

• قوله (قدّس سرّه): «**فكيف امتازت الجملة التامّة بمدلول تصديقي من قبيل قصد الحكاية على الجملة الناقصة**». نحن نجد في المدلول التصديقي أنّ النسبة التي هي تامّة يصحّ السكوت عليها، والتي هي غير تامّة لا يصحّ السكوت عليها. من هنا نسأل ما هو منشأ هذا الاختلاف؟ بعد أن ذكرنا أنّ المدلول التصديقي - بناءً على نظرية الاعتبار- هو قرينة حالية سياقية؛ لذا فهو خارج عن اللفظ. فلماذا إذا استعمل المتكلّم هذه النسبة يصحّ السكوت عليها، وإذا استعمل النسبة الأخرى لا يصحّ السكوت عليها؟ إذاً، لابدّ أن يكون هذا الفرق في المدلول التصديقي ناشئاً من فرق في المدلول التصوّري.

• قوله (قدّس سرّه): «**بمدلول تصديقي من قبيل الحكاية**»، وهذا غير موجـود في المدلول التصديقي في الجملة الناقصة.

• قوله (قدّس سرّه): «**ولماذا لا يصحّ أن يقصد الحكاية بالجملـة الناقـصة**»، أي لماذا في مرحلة المدلول التصديقي لا نستطيع أن نقـصد الحكايـة بهيئـة الجملـة الناقصة؟ لابدّ أنّ يكون هناك فرق بين النسبتين في مرحلة أسبق.

• قوله (قدّس سرّه): «**وأمّا الثاني**»، وهو القول المختار.

• قوله (قدّس سرّه): «**ولما كان المدلول التـصوّري لهيئـة الجملـة هـو النـسبة**»، يعني معنىً حرفياً لا مفهوم النسبة الذي هو معنى اسمي.

• قوله (قدّس سـرّه): «**نحوين من النسبة**»، أي نحوين من المعنى الحرفي؛ معنى حرفياً قائماً فعلاً بين طرفين فعليين، ومعنى حرفياً موجوداً ولكن بتحليلٍ مـن العقل. ومن هنا قال (قدّس سرّه): إنّ التمامية والنقصان من شؤون النـسبة في عـالم الذهن لا في عالم الخارج، فلا يوجد في الخارج إلا نحو واحد من النسبة وهـو النسبة التامّة؛ لأنّه إذا كانت نسبة بالحمل الشائع يقتضي طرفين فعليين، ولكن هذه النسبة التامّة في الخارج - على فرض صحّة وجود نسبة خارجية- العقـل يلحظها بلحاظين؛ تارة: يلحظها بـما هـي قائمـة بـين طـرفين فعليـين كـما في الخارج، وأخرى: بدمج الطرفين الخارجيين في العقل، فلا يلحظ نسبة فعـلاً، بل هي نسبة تحليلية.

• قوله (قدّس سرّه): «**لا في عالم الخارج**»، هي التامّة لا الناقصة، ولكنّه العقـل تارة يلحظ هذه النسبة كما هي عليه في الخارج فيقول تامة، وأخرى يدمج أحد الطرفين في الآخر، فيجعلهما كأنهما كلمة واحدة، فلا يبقى عندنا نـسبة ظـاهراً وإن كانت هناك نسبة باطناً وتحليلاً.

• قوله (قدّس سرّه): «**لأنّ حاله**»، أي حال (مفيد) في الخارج لا يتغيَّر. كما هـو واضح (مفيد) هو طرف إمّا أنه مبتدأ أو موصوف، فهما من شؤون الذهن.

• قوله (قدّس سرّه): «**وتكون النسبة في الذهن تامة**»، وهذه العبارة مرتبطة بقوله: إذا جاءت إلى الذهن ووجدت بما هي نسبة فعلاً. إذن دائماً النسبة في الخارج هي نسبة تامة، في الخارج نسبة بين طرفين فعليين، فإذا هي جاءت إلى الذهن صارت نسبة تامة، أما إذا العقل تصرف بها وجعل الطرفين كأنه طرف واحد صارت نسبة ناقصة.

• قوله (قدّس سرّه): «**لها في الذهن**»، أي للنسبة في الذهن فعلاً.

• قوله (قدّس سرّه): «**مفهوماً إفرادياً واحد وحصّة خاصّة**»، المفهوم الإفرادي الواحد لا توجد فيه نسبة.

• قوله (قدّس سرّه): «**إذ لا نسبة حينئذٍ حقيقة في صقع الذهن الظاهر**»، وإن كانت هناك نسبة باطناً وتحليلاً لأنّ (مفيد) شيء و(عالم) شيء آخر.

• قوله (قدّس سرّه): «**موضوعة لنسب اندماجية**»، بمعنى أنّ العقل يدمج بين أطرافها، ولكنه بحسب التحليل توجد نسبة بخلاف النسب في الجمل التامّة.

(٥٥)

الجملة الخبرية والإنشائية

- في تحقيق معنى الإخبار والإنشاء
- في تقسيمات الجملة التامّة
- تحرير محلّ النزاع

الجملة الخبرية والإنشائية

وتنقسمُ الجملةُ التامّةُ إلى خبريةٍ وإنشائية، ولا شكَّ في اختلافِ إحداهُما عن الأخرى، حتّى معَ اتحادِ لفظَيهمِا، كما في (بعتُ) الخبرية و(بعتُ) الإنشائية، فضلاً عن (أعادَ) و(أعِد)، وقد وُجِدَتْ عدّةُ اتجاهاتٍ في تفسيرِ هذا الاختلاف:

الشرح

بعد أن فرغ المصنّف (قدّس سرّه) من بيان الفرق بين الجملتين؛ التامّة والناقصة، عطف الكلام إلى بيان الفرق بين أقسام الجملة التامّة؛ الخبرية والإنشائية. وقبل بيان الاتجاهات التي طرحت من قبل علماء الأصول في تفسير حقيقة ذلك الاختلاف لا بأس بتقديم أمور:

الأمر الأوّل: في تحقيق معنى الإخبار والإنشاء

قال السيد الروحاني (رحمه الله) في المنتقى: «إن الاحتمالات المذكورة في معنى الإنشاء أربعة:

الأوّل: أنه إيجاد المعنى باللفظ في نفس الأمر.

الثاني: أنه إيجاد المعنى باللفظ بالعرض، فلا يخرج عن حقيقة الاستعمال، بل هو الاستعمال، كما يتضح فيما بعد.

الثالث: أنه إيجاد المعنى باللفظ في وعائه المناسب له.

الرابع: أنه إبراز الصفات النفسانية باللفظ.

أما القول الأوّل: فهو مختار صاحب الكفاية، وقد أسهب في بيانِه في الفوائد ، وبيانُه بتصرّفٍ: أن الإنشاء إيجاد المعنى في نفس الأمر لا الحكاية عن ثبوته وتحقّقه في موطنه من ذهن أو خارج، بخلاف الخبر فإنه الحكاية عن ثبوت المعنى في موطنه، والمراد من وجوده في نفس الأمر: هو ما لا يكون بمجرّد فرض فارض ، لا أنه ما يكون بحذائه شيء في الخارج.

فملكية المشتري للمبيع لم يكن لها أيُّ ثبوت قبل إنشاء التمليك، وإنما ثبوتها لا يعدو الفرض كفرض إنسانية الجماد أو جمادية الإنسان، ولكن بعد إنشائها حصل لها ثبوت وخرجت عن مجرّد الفرض وإن لم يكن لها ما بإزاء في الخارج...

وبالجملة: فالإنشاء عبارة عن إيجاد المعنى بوجود إنـشائي اعتبـاري غـير إيجاده في عالمه المناسب له من اعتبار وواقع، ولـذلك كـان خفيـف المؤنـة ولا يتوقّف على ترتّب أثر عقلائي عليه ، كما أنـه يـصلح لأن يـسري في الـصفات الحقيقية الواقعية ، ولا تتوقّف صحّته على ثبوت تلك الصفات في نفس الأمر والواقع في عالمها الخارجي.

ثم إنه (رحمه الله) ذكر في فائدة أخرى أن الفـرق بـين الإنـشاء والإخبـار مـن جهتين:

إحداهما: أن مفاد الإنشاء مفاد كان التامّة، لا مفاد كان الناقصة كـما هـو مفاد الخبر.

ثانيتهما: أن مفاد الإنشاء يوجد ويحدث بعد أن لم يكن، ومفاد الخبر يحكى به بعد أن كان أو يكون.

وأما القول الثاني: فهو الذي اختاره المحقّق الإصفهاني....

وأما القول الثالث: فهو المشهور في تفسير الإنـشاء، ومحـصّله كـما أشرنـا إليه: هو أن الإنشاء عبارة عن إيجاد المعنى باللفظ في عالم الاعتبـار العقلائـي، بمعنى أن المعنى الاعتباري في نفسه يوجد له فـرد حقيقـي بواسـطة اللفـظ ، فيكون إلقاء اللفظ سبباً لتحقّق اعتبار العقلاء للمعنى. فالإنشاء هو التسبيب باللفظ إلى الاعتبار العقلائي للمعنى. فيتّفق مع قول صاحب الكفايـة في أنـه إيجاد للمعنى بنحو وجود وفي عالم آخر غير عالم اللفظ أو الخـارج أو الـذهن. لكنه يختلف عنه في أن وجوده على اختيار صاحب الكفاية نحو وجود إنشائيّ من سنخ الاعتباريات، بحيث يختلف عن سائر الاعتباريات. فالملكية بإنشائها بـ(ملكت) توجد – على اختيار صاحب الكفاية – بوجـود إنـشائي اعتبـاري غير وجودها الاعتباري في نفسها وفي وعائها المفروض لهـا . وأمـا عـلى هـذا القول فهي توجد بوجودها الاعتباري الثابت لهـا في حـد ذاتهـا ، وتتحقّـق في

وعائها المقرر لها وهو عالم الاعتبار العقلائي.

وأما القول الرابع: فهو الذي التزم به السيد الخوئي (رحمه الله) وهو كون الإنشاء إبراز ما في النفس من الصفات من اعتبار أو غيره بواسطة اللفظ»[1].

الأمر الثاني: في تقسيمات الجملة التامة

تقسم الجملة التامّة إلى نوعين:

الجملة الخبرية: هي الكلام الذي يكون لنسبته خارجٌ تطابقه أو لا تطابقه، فهي تفيد قصد الحكاية والإخبار عن الواقع، من قبيل: (أعاد الصلاة).

الجملة الإنشائية: هي الكلام الذي ليس لنسبته خارجٌ تطابقه أو لا تطابقه، فهي تفيد طلب الوقوع أو طلب عدم الوقوع، من قبيل: (أعِد صلاتك).

الأمر الثالث: تحرير محلّ النزاع

في تحرير محلّ النزاع لابدّ من إيضاح نقطتين:

الأولى: أنّ الجمل على ثلاثة أنواع:

- منها ما يختصّ بالإخبار، ولا يستعمل في الإنشاء أبداً، كضرب زيد، وزيد قائم.
- ومنها ما يختصّ بالإنشاء، ولا يستعمل في الإخبار أبداً، كصيغتي الأمر والنهي.
- ومنها ما يستعمل تارة في الإخبار، وأخرى في الإنشاء، كبعت وملكت فإنها تستعمل في الإخبار عن وقوع البيع والتمليك، وأخرى في إنشاء البيع والتمليك، ومثل أيّدك الله، فإنها تستعمل للإخبار عن تأييد الله، وتستعمل

---

(١) منتقى الأصول، تقريراً لأبحاث آية الله العظمى السيد محمد الحسيني الروحاني، الشهيد آية الله السيد عبد الصاحب الحكيم، مطبعة الهادي، الطبعة الثانية، ١٤١٦ هـ: ج ١، ص ١٢٣-١٢٥. بتصرف.

للإنشاء بقصد الدعاء. وهذه الثالثة هي محلّ الكلام[(١)].

الثانية: أنّ الجملتين الخبرية والإنشائية، تارة: يختلفان في المادّة والهيئة، كما في (قرأ البحث)، و(أكتب البحث). وأخرى: يتّحدان في المادّة والهيئة، كما في (بعت الكتاب بدينارٍ)، المستعملة في الإخبار حيناً وفي الإنشاء حيناً آخر. وثالثة: يتّحدان في المادّة ويختلفان في الهيئة، من قبيل: (قام زيد) و(قم). فهيئة الجملة الأولى ماضوية، وهيئة الجملة الثانية أمرية، أما المادّة فهي القيام في كليهما.

ومحلّ الكلام بين الأعلام هو في الصورة الثانية والثالثة دون الأولى؛ لوضوح خروجها عن محلّ الكلام؛ إذ لا يوجد اشتراك بين الجملتين حتى يُبحث عن جهة الاختلاف والتمايز فيما بينهما.

أضواء على النص

• قوله (قدّس سرّه): «**حتى مع اتّحاد لفظيهما**»، أي ندّعي أنّهما مختلفان حتى مع اتحاد اللفظ فضلاً عن اختلاف اللفظ.

• قوله (قدّس سرّه): «**فضلاً عن عاد وأعِد**»، التي لا يوجد فيها اتحاد اللفظ.

• قوله (قدّس سرّه): «**وقد وُجدت عدة اتجاهات في تفسير هذا الاختلاف**»، ذكر المصنّف منها ثلاثة.

---

(١) انظر: بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، تأليف آية الله العظمى الشيخ محمد طاهر آل الشيخ راضي، الناشر: أسرة آل الشيخ راضي، ١٤٢٥هـ: ج ١، شرح ص ٣٦.

(٥٦)

الاتجاهات في تفسير الاختلاف بين الجملة الخبرية والإنشائية

- الاتجاه الأوّل: لصاحب الكفاية
  - ✓ اعتراض المصنف على نظرية صاحب الكفاية
- الاتجاه الثاني: للميرزا النائيني
  - ✓ اعتراض المصنف على نظرية النائيني
- الاتجاه الثالث: للسيد الشهيد

[الاتجاهات في تفسير الاختلاف
بين الجملة الخبرية والجملة الإنشائية]

الأوّلُ: ما تقدَّم في الحلقةِ الأولى عن صاحبِ الكفايةِ وغيرِه، من وحدةِ الجملتينِ في مدلولِهما التصوُّريّ، واختلافِهما في المدلول التصديقيِّ فقط، وقد تقدَّمَ الكلامُ عن ذلك.

الثاني: أنّ الاختلافَ بينَهما ثابتٌ في مرحلةِ المدلولِ التصوُّريّ، وذلك في كيفيةِ الدلالة، فقد يكونُ المدلولُ التصوّريُّ واحداً، ولكنّ كيفيةَ الدلالةِ تختلفُ. فإنَّ جملةَ (بعتُ) الإنشائيةَ دلالتُها على مدلولِها بمعنى إيجادِها له باللفظ، وجملةَ (بعتُ) الإخباريةَ دلالتُها على مدلولِها بمعنى إخطارِها للمعنى وكشفِها عنه.

فكما ادُّعِيَ في الحروفِ أنها إيجاديةٌ، كذلك يُدَّعَى في الجملِ الإنشائية، لكن مع فارقٍ [بينَ] الإيجاديّتين. فتلكَ بمعنى كونِ الحرفِ موجِداً للربطِ الكلاميِّ، وهذه بمعنى كونِ (بعتُ) موجِدةً للتمليك بالكلام. فما هو الموجَد ـ بالفتح ـ في باب الحروفِ حالةٌ قائمةٌ بنفسِ الكلام، وما هو الموجَد ـ بالفتح ـ في بابِ الإنشاءِ أمرٌ اعتباريٌّ مسبَّبٌ عن الكلام.

ويَرِدُ على ذلك: أنّ التمليكَ اعتبارٌ تشريعيٌّ يصدرُ مِن البائع ويصدرُ مِن العقلاءِ ومِن الشارع، فإن أُريدَ بالتمليك الذي يوجَدُ بالكلامِ الأوّلُ، فمن الواضح سَبْقُه على الكلام، وأنّ البائعَ بالكلام يُبرِزُ هذا الاعتبارَ القائمَ في نفسِه، وليس الكلامُ هو الذي يَخلُقُ هذا الاعتبارَ في نفسه.

وإن أُريدَ الثاني أو الثالثُ، فهو وإن كان مترتّباً على الكلام، غير أنه إنما يترتّبُ عليه بعدَ فرضِ استعمالِه في مدلولِه التصوُّريِّ وكشفِه عن مدلولِه

التصديقيّ، ولهذا لو أطلقَ الكلامَ بدونِ قصدٍ أو كان هازلاً لم يترتّبْ عليه أثرٌ، فترتُّب الأثرِ إذاً ناتجٌ عن استعمالِ (بعتُ) في معناها وليس محققّاً لهذا الاستعمال.

الثالث: أنَّ الجملتينِ مختلفتانِ في المدلولِ التصوّريِّ حتّى في حالةِ اتحادِ لفظهِما ودلالتهِما على نسبةٍ واحدة، فإنّ الجملةَ الخبريةَ موضوعةٌ لنسبةٍ تامّة منظوراً إليها بما هي حقيقةٌ واقعةٌ وشيءٌ مفروغٌ عنه، والجملةُ الإنشائيةُ موضوعةٌ لنسبةٍ تامّةٍ منظوراً إليها بما هي نسبةٌ يُرادُ تَحقِيقُها، كما تقدَّمَ في الحلقة الأولى.

ويمكنُ أن نُفَسِّرَ على هذا الأساسِ إيجاديةَ الجملةِ الإنشائية. فليست هي بمعنى أنّ استعمالَها في معناها هو بنفسِه إيجادٌ للمعنى باللفظ، بل بمعنى أنّ النسبةَ المبرَزَةَ بالجملةِ الإنشائيةِ نسبةٌ منظورٌ إليها لا بما هي ناجزةٌ، بل بما هِيَ في طريق الإنجازِ والإيجادِ.

الشرح

تقدّم أنّ الفرق بين الجملة الناقصة والجملة التامّة هو وجود نحوين من النسبة؛ نسبة اندماجية ونسبة غير اندماجية. أما في الجملة التامّة الخبرية والجملة التامّة الإنشائية، فإنّ النسبة في كلتيهما غير اندماجية، لكن مع ذلك هناك اختلاف بينهما حتى مع اتحادهما في اللفظ، فضلاً عما لو اختلفا فيه. فأنت حين تتحدّث عن بيعك للكتاب بالأمس وتقول: بعت الكتاب بدينار، ترى أن الجملة تختلف بصورة أساسية عنها حين تريد أن تعقد الصفقة مع المشتري فعلاً فتقول له: بعتك الكتاب بدينار. فلماذا كانت الجملة الخبرية تفيد معنى يختلف عن المعنى الذي تفيده الجملة الإنشائية مع أنّ النسبة في كلتيهما تامّة وغير اندماجية؟ لتفسير هذا الاختلاف وجدت عدة اتجاهات:

الاتجاه الأوّل: لصاحب الكفاية

التزم صاحب الكفاية بعدم الفرق بين الجملتين الخبرية والإنشائية في مرحلة المدلول التصوّري وأفاد أنّه لا يوجد فرق بينهما لا في الموضوع له ولا في المستعمل فيه؛ لوجود نسبة تامّة واحدة في هذه المرحلة. نعم، الفرق بينهما في مرحلة المدلول التصديقي، فتارة يقصد المتكلّم الحكاية فيكون إخبارياً، وأخرى يقصد إيجاد شيء من خلال اللفظ فيكون إنشائياً. فالفرق بين الإخبارية والإنشائية منشؤه دلالة تصديقية تابعة لإرادة المتكلّم؛ قال (قدّس سرّه): «ثمّ لا يبعد أن يكون الاختلاف في الخبر والإنشاء أيضاً كذلك، فيكون الخبر موضوعاً ليستعمل في حكاية ثبوت معناه في موطنه، والإنشاء ليستعمل في قصد تحقّقه وثبوته، وإن اتّفقا فيما استعملا فيه، فتأمّل»[1].

---

(١) كفاية الأصول، الأستاذ الأعظم والمحقّق الكبير الآخوند الشيخ محمد كاظم الخراساني،

اعتراض المصنّف على نظرية صاحب الكفاية

اعترض المصنّف (قدّس سرّه) على أنّ التفسير المتقدّم غير مطّرد، فإنّه لو تمّ إنما يتمّ في صورة اتحاد الجملتين في اللفظ كما في (بعت) الخبرية والإنشائية دون صورة الاختلاف في اللفظ، كما في (أعد) و(أعاد) لوضوح اختلاف المدلول التصوّري للجملتين في هذه الصورة، وهذا ما أفاده (قدّس سرّه) في الحلقة الأولى، حيث قال: «إن هذا الكلام إذا تعقّلناه فإنما يتمّ في الجملة المشتركة بلفظ واحد بين الإنشاء والإخبار كما في (بعت) ولا يمكن أن ينطبق على ما يختصّ به الإنشاء والإخبار من جمل. فصيغة الأمر مثلاً جملة إنشائية ولا تستعمل للحكاية عن وقوع الحدث وإنما تدلّ على طلب وقوعه، ولا يمكن القول هنا بأن المدلول التصوّري لا يفعل نفس المدلول التصوّري للجملة الخبرية وأن الفرق بينهما في المدلول التصديقي فقط. والدليل على عدم إمكان هذا القول أنا نحسّ بالفرق بين الجملتين حتى في حالة تجرّدهما عن المدلول التصديقي وسماعهما من لافظ لا شعور له»[1].

ولكن يمكن أن يقال – في مقام الدفاع عن صاحب الكفاية– إنّه (رحمه الله) ملتفت إلى ما أفاده المصنّف (قدّس سرّه)، ولذلك ذيّل عبارته بقوله فتأمّل؛ قال في منتهى الدراية: «لعلّه – أي فتأمّل– إشارة إلى أن هذه الدعوى لا تسمع إلا في خصوص الألفاظ المشتركة التي تستعمل تارة في الإخبار، وأخرى في الإنشاء كصيغة (بعت)، وأما المختصّة بإحداهما، كالجملة الاسمية المختصة بالإخبار، وصيغة (افعل) وما شاكلها المختصّة بالإنشاء، فلا تصحّ الدعوى المزبورة

نشر وتحقيق: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ: ص ١٢.

(١) دروس في علم الأصول، الحلقة الأولى والثانية، السيد محمد باقر الصدر، دار الكتاب اللبناني ـ لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٠٦ هـ: ص٩٦.

فيها، لعدم معهودية صحّة قصد الإخبارية بالألفاظ المختصة بالإنشاء، والإنشائية بالألفاظ المختصّة بالإخبار»[١].

الاتجاه الثاني: للميرزا النائيني

يرى الميرزا النائيني بأنّ المدلول التصوّري في كلتا الجملتين؛ الخبرية والإنشائية واحد، والاختلاف إنما هو في كيفية الدلالة على النسبة، فالمدلول التصوّري في الجملة الخبرية يكون بنحوٍ، وفي الجملة الإنشائية يكون بنحوٍ آخر.

توضيح ذلك: تقدّم سابقاً أنّ المعنى الاسمي إخطاري بينما المعنى الحرفي إيجادي، كذلك في المقام يدّعي الميرزا أنّ الجملة الخبرية نسبتها نسبة إخطارية وأنّ الجملة الإنشائية نسبتها نسبة إيجادية وأنّ كلتيهما نسبة تامّة.

ولكن تقدّم أنّ الحرف يوجد معناه بنفس الربط الكلامي، أما هنا فإنّ الذي يوجد مُسبَّبٌ عن الكلام لا أنّه موجود في نفس الكلام، فأنت تارة تقول بعت وتريد الجملة التامّة الخبرية، وإخطار معنى البيع في ذهن السامع، وتقصد بذلك الحكاية عن شيء واقع. وأخرى تقول بعت وتريد الجملة التامّة الإنشائية، وإيجاد الملكيّة باعتبار أنّ معنى الإنشاء هو أن توجد المعنى من خلال اللفظ.

بعبارة أخرى: الدلالة التصوّرية في الجملة الخبرية وفي الجملة الإنشائية واحدة، ولكن كيفية الدلالة مختلفة. فإنّ كيفية الدلالة في الجملة الخبرية إخطارية وكيفية الدلالة في الجملة الإنشائية إيجادية، وبيّنّا فيما سبق أنّ الفرق بين الإخطارية والإيجادية في الجملة التامّة الخبرية وفي الجملة التامّة الإنشائية

---

(١) منتهى الدراية في توضيح الكفاية، آية الله السيد محمد جعفر الجزائري الشوشتري، مؤسسة دار الكتاب الجزائري للطباعة والنشر، الطبعة السادسة، ١٤١٥هـ: ج ١، شرح ص ٤٧-٤٨.

ليس هو الإخطارية والإيجادية بالمعنى الذي حقّقه السيد الشهيد، وإنّما الإخطارية والإيجادية بالمعنى الذي ذكر في الحلقة الثانية، حيث ذكر هناك معنىً للإيجادية والإخطارية في المعاني الاسمية والمعاني الحرفية، قال: المعنى الاسمي معنىً إخطاري بمعنى أنّ له معنىً قبل الاستعمال، أما المعنى الحرفي فهو معنىً إيجادي، أي: يوجد معناه بنفس الربط الكلامي. في المقام كذلك يريد البعض أن يفرّق بين الخبرية والإنشائية من خلال هذا الطريق، وحاصل ذلك: أنّ الجملة الخبرية إخطارية وأنّ الجملة الإنشائية إيجادية، بمعنى أنّ الجملة الخبرية تخطر معنىً سابقاً على الكلام؛ لأنّها تخبر عن شيء مضى، أما الجملة الإنشائية فليست هي إخطار عن شيء مضى، بل هي إيجاد لشيء، ولكن تارة الإيجاد يكون بنفس الكلام والربط الكلامي وأخرى يكون مترتّباً على الكلام. فالاستعمال - إذاً- هو المحقّق لذاك المعنى، بخلافه في الجملة الخبرية فإنّ الاستعمال كاشف عن معناه.

في المعنى الحرفي كنا نقول: المعنى يوجد بنفس الكلام وبنفس الاستعمال، أما في المقام فإنّ المعنى يكون مترتّباً على الاستعمال وعلى الكلام. وهذا معنى قول الأصوليين إيجاد المعنى باللفظ، فأنت عندما تستعمل اللفظ توجد به المعنى، هنا كذلك توجد الاعتبار التشريعي - الذي هو الملكيّة- بقولك (بعتُ) الإنشائية.

قال (رحمه الله) في الفوائد: «إن للصيغ الإنشائية كبعت وطالق جزءاً مادياً وجزءاً صورياً. أما الجزء المادي: فهو مبدأ الاشتقاق، وهو معنى اسمي وله مفهوم متقرّر في وعاء العقل. وأما الجزء الصوري فهو عبارة عن الهيئة التي وُضعت لايجاد انتساب المبدأ إلى الذات، وأما الإخبارية والإنشائية فهما خارجان عن مدلول اللفظ، وإنما يستفادان من المقام والسياق وقرائن الحال، لا أنّ لفظ بعت مثلاً يكون مشتركاً بين الإخبارية والإنشائية.

وحينئذ إذا كان المتكلّم في مقام الإخبار بحيث استفيد من السياق أنه في ذلك المقام، كان اللفظ موجباً لإخطار المعنى في الذهن من دون أن يوجد باللفظ معنى أصلاً، كما في الأسماء، وإذا كان المتكلّم في سياق الإنشاء فأيضاً يكون موجباً لإخطار المعنى في ذهن السامع، إلّا أنه مع ذلك يكون موجداً للمنشأ من الملكية ، وموجباً لإيجاد شيء لم يكن قبل التلفّظ ببعت من ملكية المشترى للمال، ولكن الذي يوجده اللفظ أمر متقرر في حدّ نفسه، لا أن تقرّره يكون منحصراً في موطن الاستعمال، بل بالاستعمال يوجد معنى متقرّر في الوعاء المناسب له من وعاءات الاعتبار، حيث كانت الملكية من الأمور الاعتبارية.

والحاصل: أنّ استعمال صيغ العقود في معانيها يوجب حدوث أمر لم يكن إذا كان في مقام الإنشاء، وأما بقاء ذلك الأمر فلا يدور مدار الاستعمال، بل يدور مدار بقاء وعائه من وعاء الاعتبار، فملكية المشترى للمال تبقى ببقاء الاعتبار، و لا تدور مدار بقاء الإنشاء والاستعمال، بل الملكية هي بنفسها متقررة بعد الإنشاء. وهذا بخلاف المعنى الموجد بالحرف، فإنّ المعنى الحرفي قراره وقوامه يكون في موطن الاستعمال، بحيث يدور مدار الاستعمال حدوثاً وبقاء. مثلاً (مِن) في قولك (سرت من البصرة إلى الكوفة) إنما توجِد الربط والنسبة بين لفظة السير بما لها من المفهوم، و لفظة البصرة كذلك، ومن المعلوم: أن هذا الربط يدور مدار الاستعمال، فما دام متشاغلاً بالاستعمال يكون الربط محفوظاً، وبمجرّد خروج المتكلّم عن موطن الاستعمال ينعدم الربط ، وكذلك النداء في قولك : (يا زيد) إنما يكون قوامه بنفس الاستعمال ، ويكون قائماً بقولك: يا زيد، وليس للنداء الحاصل من القول نحو تقرر وثبوت في وعاء من الأوعية غير وعاء الاستعمال ، بخلاف الملكية الحاصلة من قولك بعت، حيث إنّ لها تقرّراً في وعاء الاعتبار ، فالمعنى الحرفي حدوثاً وبقاءً متقوّم بالاستعمال.

وبالجملة: هناك فرق بين المعنى المنشأ بقولك بعت، والمعنى الموجد بهيئة بعت، فإنّ الهيئة إنما توجد النسبة بين المبدأ والفاعل، وهذا قوامه بالاستعمال، فما دام متشاغلاً بقوله بعت تكون النسبة بين المبدأ والفاعل محفوظة ، وبمجرّد الخروج عن موطن الاستعمال تنعدم النسبة، ويكون لفظ البيع بما له من المعنى مبايناً للبايع من دون أن يكون بينهما ربط، وهذا بخلاف الموجد بالإنشاء، فإنه لا يقوم بالاستعمال وإن كان يوجد بالاستعمال ، بل يقوم في الوعاء المناسب له.

فتحصّل: أن صيغ العقود وإن اشتركت مع الحروف في إيجادها المعنى، إلّا أنّها تفترق عنها في أن المعنى الحرفي يكون قائماً بغيره، والمعنى الإنشائي يكون قائماً بنفسه، والمعنى الحرفي لا موطن له إلّا الاستعمال، والمعنى الإنشائي موطنه الاعتبار، والمعنى الحرفي مغفول عنه عند الاستعمال، والمعنى الإنشائي ملتفَتٌ إليه، فتأمّل جيداً»[1].

اعتراضات المصنف على نظرية النائيني

أورد الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه) على النظرية المتقدّمة ما حاصله: أنّ التمليك الذي يراد إيجاده بلفظة بعت هو اعتبار تشريعي يصدر من البائع ويصدر من العقلاء ومن الشارع، فإما هو اعتبار وضعه البائع أو وضعه العقلاء أو وضعه الشارع ولا رابع.

فإن أريد بالتمليك الذي يوجَد بالكلام، الأولُ وأنه اعتبار من قبل البائع، فمن الواضح أنّ البائع بقوله (بعت) لا يريد أن يوجد الاعتبار وإنما

---

(١) فوائد الأصول، من إفادات قدوة الفقهاء والمجتهدين وخاتم الأصوليين الميرزا محمد حسين الغروي النائيني، تأليف الأصولي المدقّق والفقيه المحقّق الشيخ محمد علي الكاظمي الخراساني، تعليق: آغا ضياء الدين العراقي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، ١٤٠٤هـ: ج ١-٢، ص ٤٥-٤٧.

يريد أن يكشف عن تحقّقه؛ لأنّ الألفاظ كاشفة عن مرادات الإنسان لا أنّها موجِدة لها، فالبائع بقوله (بعت) - وبأيّ لفظ آخر- لا يوجِد المعنى وإنّما يكشف باللفظ عن المعنى الكامن في النفس.

وبذلك يتبين أنّ القول بأنّ (بعت) الإنشائية موجدة للمعنى باللفظ غير تام؛ لأنّ هذا المعنى من الإيجادية يعني أنّ الاعتبار يكون مترتّباً على الكلام ومُوجَداً بواسطته، مع أنّ هذا الاعتبار التشريعي - بناءً على ما ذكرناه- صادر من البائع، والكلام يكون كاشفاً عنه لا موجِداً له.

وإن قلنا إنّ الملكيّة - التي هي اعتبار تشريعي- موضوعة من قبل الشارع أو العقلاء لا من البائع، فهنا نسأل: هل البائع بقوله (بعت) يوجد الاعتبار الذي جعله العقلاء أو جعله الشارع، أو يستعمل هذا اللفظ في المعنى الذي وُضع له في اللغة؟ من الواضح أنّ المقصود هو استعمال اللفظ في المعنى الموضوع له. وهذا يعني أنّ قول البائع (بعت) له معنى وهو الاعتبار التشريعي. وهذا يعني أن (بعت) ليست هي الموجِدة للمعنى باللفظ. فهذا المعنى من الإخطارية غير صحيح؛ لأنّه يقرر أنّ المعنى يوجد بنفس اللفظ فيكون المعنى مترتّباً على الاستعمال، مع أنّ الاستعمال لا يكون إلّا في المعنى الموضوع له. فإذن لابدّ أن يكون (بعت) في معناها الموضوع له، وقولك بعت كاشفاً عن ذاك. فلا يكون موجِداً لهذا المعنى، وإنما كاشف عنه.

فتحصّل: أنّ هذا المعنى من الإيجادية - وهو أن يكون اللفظ موجِداً للمعنى بهذا النحو الذي ذكرنا- غير صحيح. والسيد الشهيد يختار أنّ المدلول التصوّري بين (بعت) الإنشائية وبين (بعت) الخبرية مختلفان، فضلاً عن كيفية الدلالة وعن المدلول التصديقي، ويميّز بينهما بأنّ الإنشاء إيجاد وأنّ الإخبار إخطار، بمعنى أنه في كلتا الجملتين الخبرية والإنشائية توجَد نسبة تامّة، ولكن هذه النسبة التامّة تارةً ينظر إليها بما هي حقيقة واقعة ومفروغ عنها، وهذا يعني

إخطار معناها. وأخرى ينظر إليها بما هي حقيقة يراد إيجادها وتحقيقها وإنجازها في الخارج. فالإنشاء إيجاد في قبال الإخبار الذي هو إخطار.

الاتجاه الثالث: للسيد الشهيد

يرى المصنّف (قدّس سرّه) أنّ الفرق بين الجملتين؛ الإنشائية والخبرية يكمن في مرحلة المدلول التصوّري، وأن ما وضع له اللفظ في الجملة الأولى يغاير ما وضع له اللفظ في الجملة الثانية، حتى في حالة اتحاد لفظهما ودلالتهما على نسبة واحدة، «فنحن في حياتنا نحسّ بالفرق بينهما، فأنت حين تتحدث عن بيعك للكتاب بالأمس وتقول: بعت الكتاب بدينارٍ، ترى أن الجملة تختلف بصورة أساسية عنها حين تريد أن تعقد الصفقة مع المشتري فعلاً، فتقول له: بعتُك الكتاب بدينار.

وبالرغم من أن الجملة في كلتا الحالتين تدلّ على نسبة تامّة بين البيع والبائع – أي بينك وبين البيع – يختلف فهمنا للجملة وتصوّرنا للنسبة في الحالة الأولى عن فهمنا للجملة وتصوّرنا للنسبة في الحالة الثانية ، فالمتكلّم حين يقول في الحالة الأولى: (بعت الكتاب بدينار) يتصوّر النسبة بما هي حقيقة واقعة لا يملك من أمرها فعلاً شيئاً إلّا أن يخبر عنها إذا أراد، وأما حين يقول في الحالة الثانية: (بعتك الكتاب بدينار) فهو يتصوّر النسبة لا بما هي حقيقة واقعة مفروغ عنها بل يتصوّرها بوصفها نسبة يراد تحقيقها.

ونستخلص من ذلك: أن الجملة الخبرية موضوعة للنسبة التامّة منظوراً إليها بما هي حقيقة واقعة وشيء مفروغ عنه ، والجملة الإنشائية موضوعة للنسبة التامّة منظوراً إليها بما هي نسبة يراد تحقيقها»[1].

---

(١) دروس في علم الأصول، الحلقة الأولى، السيد محمد باقر الصدر، دار الكتاب اللبناني، بيروت– لبنان، الطبعة الثانية ١٤٠٦ هـ: ج١، ص ٧٧-٧٨.

فالسيد الشهيد (قدّس سرّه) يتبنى أنّ الجمل الإنشائية موضوعة على سبيل الإيجادية، ولكن لا بالمعنى الذي أفاده الميرزا النائيني من أن استعمالها في معناها هو بنفسه إيجاد للمعنى باللفظ، بل بمعنى أن هيئة الجملة الإنشائية وُضعت للنسبة القائمة بين البيع والفاعل بحيث لا تكون هذه النسبة ناجزة ومتحقّقة في الخارج بالفعل إلا بتوسط اللفظ.

بعبارة أخرى: إن المراد من ايجادية الجمل الإنشائية أنها موضوعة لنسبة تامّة يراد إيجادها.

أضواء على النص

• قوله (قدّس سرّه): «**ما تقدَّم في الحلقة الأولى**»، ضمن تمهيد بحث الدلالة، تحت عنوان الجملة الخبرية والجملة الإنشائية.

• قوله (قدّس سرّه): «**وقد تقدَّم الكلام عن ذلك**»، في الحلقة الأولى، حيث ناقش المصنّف هذا التفسير، وبيّن أن الفرق بين الجملتين الخبرية والإنشائية، في مرحلة المدلول التصوّري لا في مرحلة المدلول التصديقي.

• قوله (قدّس سرّه): «**وذلك بكيفية الدلالة**» على المعنى التصوّري، وإلاّ قد يكون نفس المعنى التصوّري واحداً ولكن كيفية الدلالة مختلفة؛ إيجادية أو إخطارية.

• قوله (قدّس سرّه): «**ولكن كيفية الدلالة تختلف**»، أي كيفية الدلالة على هذا المعنى الواحد تختلف.

• قوله (قدّس سرّه): «**بمعنى إيجادها له باللفظ**»، أي للمدلول باللفظ، وهذا معنى قولهم إنّ الإنشاء إيجاد المعنى باللفظ، فكأنك أوجدت المعنى باللفظ.

• قوله (قدّس سرّه): «**بمعنى إخطارها**»، المقصود من الإخطارية والإيجادية ما ذكره المصنّف (قدّس سرّه) في الحلقة الأولى، لا المعنى الثاني الذي ذكره في الحلقة الثالثة، حيث ذكر المصنّف هناك معنىً عميقاً ودقيقاً للإيجادية والإخطارية،

فما يقوله هنا - في الجملة الخبرية والجملة الإنشائية- مرتبط بما ذكرناه في الحلقة الثانية. فقبل الاستعمال لا معنى للمعنى الحرفي وبالاستعمال يكون له معنى؛ بخلافه في المعنى الاسمي حيث يكون له معنىً قبل الاستعمال. هنا الجملة الخبرية تخطر المعنى السابق على الاستعمال، أما الجملة الإنشائية فهي توجد المعنى، أي: لا يوجد له معنى قبل الاستعمال، ولكن هناك كان يوجد المعنى بالربط الكلامي، أما هنا يوجد مسبّباً عن الكلام.

• قوله (قدّس سرّه): «**فكما ادُّعي**»، من قبل أستاذنا السيد الخوئي (قدّس سرّه) وبيّنه المصنّف في الحلقة الثانية، لا كما حقّقه هنا.

• قوله (قدّس سرّه): «**فتلك**»، إيجادية الحروف.

• قوله (قدّس سرّه): «**فما هو موجَد في باب الحروف حالة قائمة بنفس الكلام**» لأنّها ربط للكلام، ولذا يدور الربط الكلامي مدار الحروف حدوثاً وبقاءً.

• قوله (قدّس سرّه): «**للتمليك بالكلام**»، أي بواسطة الكلام.

• قوله (قدّس سرّه): «**وما هو الموجَد في باب الإنشاء أمر اعتباري مسبّب عن الكلام**»، ولكن الحيثية في كلتا الصورتين متّفقة وهي أنّ المعنى الحرفي قبل الاستعمال لا معنى له ويوجد معناه بالاستعمال، وفي الجملة الإنشائية قبل الاستعمال لا معنى لها ويوجد معناها بالاستعمال. والجواب اتضح في الذهن. بعت تستعملها في معنىً لا بالاستعمال توجد لها معنى.

• قوله (قدّس سرّه): «**التمليك اعتبار تشريعي**»، المراد من التشريعي هنا ليس الإسلام، بل أي تشريع يصدر من أيّ إنسان أو من العقلاء، لأنّ بعض الناس لهم تشريعات خاصّة بهم.

• قوله (قدّس سرّه): «**يصدر من البائع ويصدر من العقلاء ومن الشارع**»، عندما قال من البائع قال يصدر من البائع، وعندما قال من العقلاء ومن الشارع لم يُعِد الصدور، وإنما قال: ويصدر من العقلاء ومن الشارع، ولم يقل:

ويصدر من الشارع؛ وذلك لأنّ ما يصدر من العقلاء وما يصدر من الشارع حقيقة واحدةٌ، بخلاف ما يصدر من البائع فأنّه أمر شخصي.

• قوله (قدّس سرّه): «**فإن أُريد بالتملك الذي يوجد بالكلام الأوّل**»، الذي يصدر من البائع.

• قوله (قدّس سرّه): «**فمن الواضح سبقه على الكلام**»،أي سبق ذلك الاعتبار على الكلام؛ لا أنّ ذلك الاعتبار يوجد بالكلام، بل الكلام كاشف عن تحقّق الاعتبار في الرتبة السابقة.

• قوله (قدّس سرّه): «**في نفسه**»، أي في نفس المتكلّم.

• قوله (قدّس سرّه): «**وإن أُريد الثاني أو الثالث**»، الذي يصدر من العقلاء أو الذي يصدر من الشارع.

• قوله (قدّس سرّه): «**فهو وإن كان مترتّباً على الكلام**»، فإنّه إذا وجدت «بعت» يتحقّق التمليك.

• قوله (قدّس سرّه): «**غير أنّه**»، الاعتبار؛ التمليك.

• قوله (قدّس سرّه): «**عليه**»، أي على الكلام.

• قوله (قدّس سرّه): «**استعماله**» أي استعمال الكلام.

• قوله (قدّس سرّه): «**في مدلوله التصوّري**»، أي في معناه الموضوع له.

• قوله (قدّس سرّه): «**وكشفه عن مدلوله التصديقي**»، لأنّ الكلام إذا استعمل في معناه الموضوع له، استُفيد منه الدلالة التصوّرية، وبالظهور الحالي السياقي نستفيد الدلالة التصديقية، ولهذا أطلق الكلام بدون قصد، في قبال الدلالة التصوّرية.

• قوله (قدّس سرّه): «**أو كان هازلاً**»، في قبال التصديقية.

• قوله (قدّس سرّه): «**لم يترتّب عليه أيّ أثر**»، فالأثر إنّما يترتّب بعد الكلام المستعمل في معناه، لا هذا المعنى الذي يوجد بنفس الكلام.

• قوله (قدّس سرّه): «**فترتّب الأثر**»، وهو التمليك.

• قوله (قدّس سرّه): «**وليس مُحقِّقاً لهذا الاستعمال**»، أي وليس ترتّب الأثر - الذي هو التمليك في المقام- هو الذي يصحِّح هذا الاستعمال.

• قوله (قدّس سرّه): «**حتى في حالة اتحاد لفظهما ودلالتهما**»، فضلاً عن اختلافهما.

• قوله (قدّس سرّه): «**ودلالتهما على نسبة واحدة**»، في حالة اتحاد اللفظ النسبة واحدة حقيقة، فـ (بعت) الخبرية و(بعت) الإنشائية النسبة فيهما واحدة غير مختلفة.

• قوله (قدّس سرّه): «**فإنّ الجملة الخبرية موضوعة لنسبة تامّة منظوراً إليها بما هي حقيقة واقعة وشيء مفروغ عنه**»، ولهذا تسمّى إخطارية.

• قوله (قدّس سرّه): «**والجملة الإنشائية موضوعة لنسبة تامّة منظوراً إليها بما هي نسبة يراد تحقيقها**»، فتسمّى إيجادية؛ لأنّك تريد أن توجِد هذه النسبة، لا إيجاد المعنى باللفظ، بل إيجاد تحقّق هذه النسبة في الخارج، فكم فرق بين الإيجادية بالمعنى المتقدّم والتي تعني إيجادية المعنى باللفظ، والإيجادية بمعنى إيجاد مصداق النسبة خارجاً بواسطة هذا اللفظ.

• قوله (قدّس سرّه): «**وهي**»، أي الإيجادية.

• قوله (قدّس سرّه): «**استعمالها**»، أي استعمال الجملة الإنشائية.

• قوله (قدّس سرّه): «**فليست هي بمعنى أن استعمالها في معناها هو بنفسه إيجاد للمعنى باللفظ**»، بل إنّ الاستعمال لا يتمّ إلّا باستعمال اللفظ الموضوع له، لا أنّ المعنى يوجَد بنفس اللفظ.

• قوله (قدّس سرّه): «**لا بما هي ناجزة**»، ومتحقّقة كما في الجملة الخبرية.

• قوله (قدّس سرّه): «**بل بما هي في طريق الإنجاز والإيجاد**»، والتحقّق كما هو في الجملة الإنشائية.

(٥٧)

الثمرة في بحث الجملة الخبرية والإنشائية

- المراد من الثمرة في المقام
- الثمرات التي يمكن تفريعها على بحث الحروف
- رفض المصنّف للثمرة
- زيادة وتفصيل
    - ✓ ما أورده الأعلام على الثمرة المتقدّمة
    - ✓ الثمرات الأخرى التي يمكن أن تذكر في المقام

الثمرة

قد يُقال: إنّ من ثمراتِ هذا البحثِ أن الحروفَ بالمعنىَ الأصوليِّ الشاملِ للهيئاتِ إذا ثبتَ أنَّها موضوعةٌ بالوضعِ العامِّ والموضوعِ له الخاصّ، فهذا يعني أنّ المعنىَ الحرفيَّ خاصٌّ وجزئيّ، وعليه فلا يمكن تقييدُه بقرينةٍ خاصّةٍ، ولا إثباتُ إطلاقِه بقرينةِ الحكمةِ العامّة، لأنّ التقييدَ والإطلاقَ من شؤونِ المفهومِ الكلّي القابلِ للتحصيص.

ومما يترتّبُ على ذلك: أن القيدَ إذا كان راجعاً في ظاهرِ الكلام إلى مفادِ الهيئةِ، فلابدَّ مِن تأويلِه كما في الجملةِ الشرطية ، فإنَّ ظاهرَها كونُ الشرطِ قيداً لمدلولِ هيئةِ الجزاء، وحيثُ إنّ هيئةَ الجزاءِ موضوعةٌ لمعنىً حرفيٍّ ـ وهو جزئيٌّ ـ فلا يمكنُ تقييدُه، فلابدّ مِن تأويلِ الظهورِ المذكور. فإذا قيل: (إذا جاءكَ زيدٌ فأكرمْه) دلَّ الكلامُ بظهوره الأوّليِّ على أنَّ المقيَّدَ بالمجيءِ مدلولُ هيئةِ الأمرِ في الجزاءِ وهو الطلبُ والوجوبُ الملحوظُ بنحوِ المعنَى الحرفيِّ فيكونُ الوجوبُ مشروطاً، ولكن حيثُ يستحيلُ التقييدُ في المعاني الحرفيَّةِ فلابدَّ مِن إرجاعِ الشرطِ إلى متعلَّقِ الوجوبِ لا إلى الوجوبِ نفسِه، فيكونُ الوجوبُ مطلقاً ومتعلّقُهُ مقيَّداً بزمانِ المجيءِ على نحوِ الواجبِ المعلَّق، الذي تقدَّمَ الحديثُ عن تصويرِه في الحلقةِ السابقة.

ولكنَّ الصحيحَ: أنّ كونَ المعنَى الحرفيِّ جزئياً، ليس بمعنى: ما لا يقبلُ الصدقَ على كثيرين، لكي يستحيلَ فيه التقييدُ والإطلاق، بل هو قابلٌ لذلك تبعاً لقابليةِ طرفَيه، وإنما هو جزئيٌّ بلحاظِ خصوصيةِ طرفَيه، بمعنى أنّ كلَّ نسبةٍ مرهونةٌ بطرفَيها، ولا يمكنُ الحفاظُ عليها مع تغييرِ طرفَيها.

الشرح

بعد أن ثبت أنّ معاني الحروف -كمصطلح أصولي بمعناها الواسع الـذي يشمل الحروف وهيئات الجمـل- تختلـف ذاتـاً عـن المعـاني الاسـمية، وأنهـا موضوع بالوضع العامّ والموضوع له خاصّ، كما ذهب إلى ذلك المـشهور تبعـاً للشريف الجرجاني، وليست موضوعة بالوضع العامّ والموضوع له العـامّ كـما ادّعى ذلك صاحب الكفاية تبعـاً للتفتـازاني، يتعـرض المـصنّف (قدّس سرّه) إلى الثمرة المترتّبة على هذا البحث[1].

المراد من الثمرة في المقام

قال السيد الحائري في نهاية تقريراته لبحث أستاذنا الشهيد في بحث المعـاني الحرفية: «وليس المقصود بالثمرة الثمرة العملية التي تنتج بالفعل أثـراً عمليـاً

---

(١) تعرض علماء الأصول إلى ثمرات البحث عن مفاد الحروف والهيئات في موضعين:
الأوّل: في ختام بحث المعاني الحرفية.
الثاني: في بحث مقدّمة الواجب. حيث بحثوا هنـاك أن القيـد أو الـشرط الموجـود في الجملة الشرطية - مثلاً- أيرجع إلى مفاد الهيئة أم إلى مفاد المادّة؟ ونحن نشير إلى موقع البحث في تصنيفات بعض الأعلام؛ حتى يتيسّر للطالب مراجعتها:
١. الشيخ الأنصاري في مطارح الأنظار: ج١، ص٢٣٦.
٢. الآخوند الخرساني في كفاية الأصول، مصدر سابق: ص ٩٥-٩٨.
٣. الشهيد الصدر في بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج١، ص ٣٤٦-٣٥٥.
٤. السيد محمد الروحاني في منتقى الأصول، مصدر سابق: ج١، ص ١٢١، ١٢٢.
٥. السيد كاظم الحائري، في هامش مباحث الأصول، مصدر سـابق: ج١، ق١، ص ٢١٢، ٢١٤.

لكلّ فقيه؛ إذ ربّ فقيه يرى لنفسه دليلاً آخر يثبت ما أراد استفادته من بحث المعنى الحرفي في المورد الفلاني، أو يرى مناقشة في أصل تلك الثمرة، أو يرى مبنىً في بحث آخر غير بحث الحروف يوجب إلغاء تلك الثمرة، ولكن كلّ هذا لا يعني جواز حذف بحث المعاني الحرفية عن قاموس علم الأصول، بل يضطرّ الفقيه إلى بحث المعاني الحرفية، وبحث تلك النكات والمباني الأخرى، كي يثق بالنهاية إلى النتيجة التي يفتي بها؛ إذ من المحتمل إذا بحث أن لا يقتنع بتلك النكتة التي ما أبقت مورداً للثمرة، وبالتالي يصبح بحث الحروف منتجاً له»[1].

الثمرات التي يمكن تفريعها على بحث الحروف

تقدّم في البحوث السابقة أنّ المعاني الحرفية تُعدّ من البحوث الأصولية التحليلية التي يتولّاها علم الأصول بمقدار ما يترتّب عليها من آثار وثمار في عملية استنباط الأحكام الشرعية. من هنا نتساءل: ما هي الثمرات التي يمكن أن تترتّب على القول بأن الحروف موضوعة بالوضع العامّ والموضوع له الخاصّ، أو أنها موضوعة بالوضع العامّ والموضوع له العام؟

الثمرة الأولى: قد يقال إنّ من ثمرات البحث في المعاني الحرفية، أنّه على القول بأنّ الحروف موضوعة بالوضع العامّ والموضوع له الخاصّ، فهذا معناه أن المعنى الحرفي خاص وجزئي، وعليه فهو لا يقبل التقييد بقرينة خاصّة؛ لأنّ الجزئي ضيّق بذاته وليس له أفراد عديدة، وما لا يقبل التقييد لا يمكن إثبات إطلاقه بقرينة الحكمة العامّة؛ لأن التقابل بين الإطلاق والتقييد هو تقابل الملكة وعدمها، فكلّ مورد يصحّ فيه الإطلاق يصحّ فيه التقييد وكلّ مورد لا يصحّ فيه الإطلاق لا يصحّ فيه التقييد. نعم، المفهوم الكلي باعتباره مفهوماً واسعاً قابلاً للتحصيص كالأسماء فهو قابل للتقييد وقابل للإطلاق.

---

(١) مباحث الأصول، مصدر سابق: ج١، ق١، هامش ص ٢١٢.

أما على القول بأن الحروف موضوعة بالوضع العامّ والموضوع لـه العـامّ، فهو - حينئذٍ- مما يقبل التقييد، فيمكن إثبات إطلاقه؛ تمسّكاً بقرينـة الحكمـة عند عدم ذكر القيد.

وما يترتّب على ذلك أننا إذا رأينا في جملـة مـا أنّ القيـد يعـود - في ظـاهر الكلام- إلى مفاد الهيئة وإلى المعنى الحرفي، فلابدّ من رفع اليد عن هذا الظـاهر وتأويله وإرجاع القيـد إلى المـادّة؛ باعتبـار أن الهيئـة - التـي هـي مـن المعـاني الحرفية- جزئيّ غير قابل للتحصيص ولا يقبل التقييد. هذا عـلى القـول بـأنّ الموضوع في الحروف خاصّ، أما إذا قلنا بأنّ الموضوع في الحروف عامّ، فيكون التقييد ممكناً، فحينئذ نتمسّك بالظاهر ولا نؤّوله.

توضيح ذلك: عند ملاحظة الجملة الشرطية كقول المولى: إذا جاءك زيـد فأكرمه، نجد أن القيد فيها هو عبارة عن المجيء، ومفاد الهيئة هـو الوجـوب، أما الإكرام فهو مفاد المادّة. فهنا نسأل ما المقيّد بالمجيء: الوجوب أم الإكرام؟

لا شكّ في دلالة الجملة بظهورها الأوّلي على أنّ المقيَّد بـالمجيء هـو مفـاد الهيئة وهو الوجوب الملحوظ بنحـو المعنـى الحـرفي، ولكـن حيـث إنّ المعنـى الحرفي جزئيّ ولا يقبل التقييد، لذا لابدّ من إرجـاع القيـد وهـو المجـيء، إلى متعلّق الوجوب وهو الحجّ، لا إلى الوجوب نفسه. فيـصبح الوجـوب مطلقـاً وفعلياً والواجب مقيّداً بزمان المجيء على نحو الواجب المعلَّق.

وهكذا لو أخذنا مثـالاً آخـر؛ كقـول المـولى: إذا زالـت الـشمس فـصلِّ، فالزوال - هنا- قيد للوجوب أم قيد للصلاة؟ إن قلنا إنّ القيد يمكن إرجاعه إلى الهيئة وإلى المادّة على حدّ سواء، نرجع إلى ظـاهر الكـلام لنـرى هـل القيـد للمادّة أم للهيئة. أما إذا قلنا بأن رجوع القيد للهيئة محـال؛ لأنّـه معنـىً حـرفي، فلابدّ من إرجاعه إلى المادّة وإلى الصلاة، فيكون الوجوب فعلياً قبـل الوقـت. نعم، الواجب يكون استقبالياً ومتوقّفاً عـلى دخـول الـزوال، لا أن الوجـوب

يتوقّف على دخول الزوال.

وبهذا تنحلّ عندنا مشكلة الواجب المعلّق، وهو أنّه هل يجب على الإنسان أن يغتسل قبل دخول الفجر ليومٍ يريد صومه من أيام شهر رمضان؟ نعم، يجب عليه ذلك، فمع أنّ الوجوب يبدأ من وقت الفجر، إلا أنه يجب الغسل قبله. لذا ادّعَى البعض أن الوجوب يَشرع من رؤية هلال شهر رمضان ومن أوّل الليل، ولكن الواجب إنما يبدأ من الفجر. فإذا كان الوجوب فعلياً فإنّه يتوقّف على مقدّمة لابدّ من الإتيان بها.

بعبارة أخرى: إذا قلنا إنّ المعنى الحرفي قابل للتقييد، فحينئذٍ في كلّ مورد وُجد أن القيد يرجع إلى الهيئة لابدّ من تقييد الحكم، أما إذا قلنا أنّه غير قابل للتقييد فلابدّ من إرجاع القيد إلى متعلّق الوجوب وإلى المادّة.

وممن ذهب إلى استحالة رجوع القيد إلى الهيئة وأرجع جميع القيود إلى المادّة، الشيخُ الأنصاري (رحمه الله)حيث قال في مطارح الأنظار: «وبعد ما فرضنا أنّ المعنى المقصود بالهيئة هو خصوصيات الطلب وأفراده، فلا وجه لأن يقال: إنّ الهيئة مطلقة أو مقيَّدة، بل المطلق والمقيَّد هو الفعل الذي تعلَّق به الطلب، فإنّ معنى الضرب في حدّ ذاته معنىً كليّ، واللفظ الكاشف عنه مطلق، والضرب الواقع في الدار مقيّد»[1].

وقال في موضع آخر: «فعلى ما ذكرنا سابقاً: لا وجه للقول بتقييد الهيئة؛ إذ لا يتصوَّر في مفاد الهيئة إطلاق كما عرفت»[2].

وقد أشار المصنّف إلى ما أفاده الشيخ الأعظم بقوله: «إذا أفيد الحكم

---

(١) مطارح الأنظار تقريرات الشيخ الأعظم الأنصاري، تأليف العلامة المحقّق أبو القاسم الكلانتري الطهراني: ج١، ص ٢٣٦، ٢٣٧.

(٢) المصدر السابق: ج١، ص ٢٤٥.

بنحو المعنى الحرفي، كما إذا دلّت عليه هيئة الأمر، وأريـد ربطـه بقيـد، كـما في قولنا: إذا استطعت فحجَّ، فبالإمكان ثبوتاً أن يكون القيد للحكم والوجـوب وأن يكون قيداً للواجب. والمتبع في تعيين أحد الأمرين ظهور الدليل بحسب مقام الإثبات، ولكن قد يقال بأنّ رجوع القيد إلى مدلول الهيئـة غـير معقـول ثبوتاً باعتباره معنىً حرفياً والمعنى الحرفي لا يعقل تقييـده فيتعـيَّن إرجاعـه إلى مرجع آخر كمادّة الأمر في المثال»[1].

رفض المصنف للثمرة

رفض المصنّف (قدّس سرّه) الثمرة أعلاه، وأفاد بأن منـشأ القـول بـأنّ المعنـى الحرفي غير قابل للتقييد هو تفسير الخاصّ بما لا يقبـل الـصدق عـلى كثـيرين، وقد تبيّن فيما سبق أن المراد منه أن النسبة هنا غير النسبة في الجملة الثانية وهي غيرها في الجملة الثالثة. . أما قبول الانطباق وعدمـه عـلى كثـيرين فهـو تـابع لطرفي النسبة، فإن كانا يقبلان الصدق على كثيرين فالنسبة كذلك، وإلا فلا.

بعبارة أخرى: القول بـأن الحـروف - بمعناهـا العـامّ الـشامل للهيئـة - موضوعة بالوضع العـامّ والموضـوع لـه الخـاصّ، معنـاه أنّ مـدلول الحـرف جزئي، والجزئي لا يقبل التقييد؛ لأن التقييد إنما يطرأ على مـا يكـون قـابلاً في نفسه للسعة والانطباق على واجد القيد وفاقده، وهذه القابلية شـأن الكـلي لا الجزئي، فلا يمكن إرجاع القيد إلى مفاد الهيئة.

«يستند - هذا القول- إلى برهان مركّب من الأمور التالية:

١. إنّ وضع الحروف على نحو الوضع العامّ والموضـوع لـه الخـاصّ كـما برهنّا عليه سابق.

٢. إنّ الخاصّ عبارة أخرى عن الجزئي الذي لا يقبل الصدق على كثيرين.

---

(١) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج١، ص٣٤٦.

٣. إن الجزئي كذلك لا يقبل التقييد.

ونتيجة ذلك كلّه: أن المعنى الحرفي لا يقبل التقييد.

والتحقيق في ردّ هذا البرهان بمنع الأمر الثاني منه، فإن كون الموضوع له في الحرف خاصاً لا يساوق كونه جزئياً بالمعنى الذي لا يقبل الصدق على كثيرين، وإنما هو نحو آخر من الجزئية مردّه إلى الجزئية الطرفية بمعنى أنه متقوّم بأطرافه، وهذا النحو من الجزئية لا يمنع قابلية الصدق على كثيرين وعروض التقييد له من بعض الجهات»[1].

زيادة وتفصيل

اقتصر المصنّف (قدّس سرّه) في المتن على ذكر ثمرة واحدة للبحث في المعاني الحرفية، مشيراً إلى تعليقته الخاصّة على الثمرة أعلاه، ونحن نزيد في ذلك من جهتين:

الجهة الأولى: ما أورده الأعلام على الثمرة المتقدّمة.

الجهة الثانية: الثمرات الأخرى التي يمكن أن تذكر في المقام.

الجهة الأولى: ما أورده الأعلام على الثمرة المتقدّمة

رفض الآخوند الخراساني للثمرة المتقدّمة

أفاد صاحب الكفاية على ما ذهب إليه الشيخ الأعظم عدة مناقشات:

المناقشة الأولى: أن الحروف ليست موضوعة بالوضع العامّ والموضوع له الخاصّ، بل الموضوع له فيها عامّ كالوضع. فالهيئة موضوعة لكلي الطلب، فإذا كان الموضوع له فيها كلياً أمكن تقييده؛ فإنّ الذي يأبى عن التقييد هو الجزئي وإنما يكون الموضوع له جزئياً بناءً على أن الموضوع له فيها خاصّ.

---

(١) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج١، ص٣٤٧.

المناقشة الثانية: عدم تمامية ما أفاده الشيخ الأعظم حتى على التسليم بمبنى المشهور، وذلك لأن الإطلاق الذي يقابل التقييد ينقسم إلى قسمين:

الأوّل: الإطلاق الأفرادي: فكلمة العالم تنطبق على أفراد كثيرة، وفي صورة عدم ذكر القيد يكون المراد هو جميع أفراده. وفي قبال ذلك التقييد الأفرادي كما في أكرم العالم إلا النحوي.

الثاني: الإطلاق الأحوالي: فإن الشيء الواحد قد تكون له أحوال متعدّدة، فعندما نقول: أكرم زيداً، فهذا يعني أكرمه في جميع أحواله؛ في صحّته وسقمه وقيامه وقعوده ... وفي قبال ذلك التقييد الأحوالي كما في: أكرم زيداً إذا لم يكن مريضاً.

فإن كان مقصود الشيخ الأعظم من قوله (إن الجزئي لا يقبل التقييد)، هو عدم قبوله للتقييد الأفرادي فصحيح، ولكن التقييد لا ينحصر به، فهناك التقييد الأحوالي، والجزئيُّ بهذا اللحاظ يقبل التقييد لأنه كلّي.

فلعلّ المجيء في قولك: (إذا جاء زيد فأكرمه)، من أحوال هذا المعنى الحرفي الذي هو جزئي، فيصحُّ تقييده بحال دون حال.

بعبارة أخرى: «إن التقييد في الجزئي الحقيقي لا مانع منه إذا كان راجعاً إلى أوصافه لا إلى تفريده، فإن القيد الموجب للفردية لا يلحق الجزئي؛ إذ لا فردية لما هو فرد، بل الفردية إنّما تكون للكلي، وأما القيد الراجع إلى حالات الفرد وأوصافه فلا مانع من لحوقها للجزئي الحقيقي»[1] .

المناقشة الثالثة: عدم تمامية ما ذهب إليه الشيخ الأعظم حتى على القول بأن المعنى الحرفي موضوع للخاصّ، وذلك لأن للتقيد معنيين: «أحدهما : إيجاد شيء مضيَّقاً، نظير: ضيق فم الركية. والآخر: تضييق ما أُوجد موسَّعاً.

---

(١) بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، مصدر سابق: ج ٢، شرح ص ٦٦.

بعبارة أخرى: تارة يكون لحاظ التقييد قبل الإنشاء، كما إذا أنشأ الوجوب على الحجّ المقيَّد بالاستطاعة، وأخرى يكون لحاظه بعد الإنشاء، كما إذا أنشأ وجوب الحج أوّلاً ثم قيّده بالاستطاعة. والتقييد الممتنع هو الثاني ، لا الأول، لأن التقييد من الخصوصيات المشخَّصة للفرد ، فلا مانع من إنشاء الطلب بتلك الخصوصية.

فمحصّل الجواب: أن الطلب الخاصّ الذي هو مفاد الهيئة لم يقيَّد بشيء بعد إنشائه بالصيغة، بل هو على حاله عند إنشائه من دون تغيّر وانقلاب.

نعم أُنشئ ذلك مقيَّداً، أي: أنّ المتكلّم تصوّر الطلب بجميع خصوصياته المقصودة له، فأنشأه بالهيئة، ودلت القرينة على الخصوصية من باب تعدّد الدالّ والمدلول، لا أنه أنشأه مطلقاً ثمّ قيّده، ولا محذور في هذا التقييد»[1] .

وقد أشار الآخوند إلى ما تقدّم بقوله: «أمّا حديث عدم الإطلاق في مفاد الهيئة فقد حقّقناه سابقاً، أن كلّ واحد من الموضوع له والمستعمل فيه في الحروف يكون عامّاً كوضعها، وإنما الخصوصية من قبل الاستعمال كالأسماء، وإنما الفرق بينهما أنها وضعت لتستعمل وقُصد بها معانيها بما هي آلة وحالة لمعاني المتعلّقات، فلحاظ الآلية كلحاظ الاستقلالية ليس من طوارئ المعنى، بل من مُشَخّصات الاستعمال، كما لا يخفى على أولي الدراية والنهى.

فالطلب المفاد من الهيئة المستعملة فيه مطلق، قابل لأن يقيَّد، مع أنه لو سلِّم أنه فرد، فإنما يمنع عن التقيد لو أنشئ أوّلاً غير مقيّد، لا ما إذا أنشئ من الأوّل مقيّداً، غاية الأمر قد دلّ عليه بدالّين، وهو غير إنشائه أوّلاً، ثم تقييده ثانياً، فافهم»[2].

---

(١) منتهى الدراية في توضيح الكفاية، مصدر سابق: ج ٢، شرح ص ٢٠٠.

(٢) كفاية الأصول، مصدر سابق: ص ٩٥-٩٨.

رفضُ المحقّق الأصفهاني للثمرة المتقدّمة

رفَض المحقّقُ الأصفهاني الثمرة التي ذكرها الشيخ الأعظم على أساس منعه للأمر الثاني من الأمور التي ركّب منها برهانه؛ وهي أن الخاصّ عبارة أخرى عن الجزئي الذي لا يقبل الصدق على كثيرين، فقال ما حاصله: «إن كون مدلول الحرف خاصاً ليس بمعنى كونه جزئياً خارجياً أو ذهنياً بل خصوصيته بتقوّمه بطرفيه، فلا يمكن افتراض المعنى الحرفي جامعاً بين نسبتين، ولكن هذا لا يأبى عن إدخال مقوّم ثالث على النسبة وهو القيد في محلّ الكلام. فمدلول هيئة (افعل) الذي هو البعث الملحوظ بما هو نسبة بين المادّة والمخاطب، قد يلحظ بما هو نسبة ثلاثية الأركان بين المادّة والمخاطب والشرط. وفرق هذا عما حقّقناه في مقام الجواب أن إرجاع القيد إلى مدلول الهيئة على ما بيّناه يكون من باب التقييد الطارئ عليه، وعلى ما أفاد يكون بتثليث مقوّمات النسبة على نحوٍ لا يعود هناك جامع بين النسبة المرتبطة بهذا المقوّم الثالث والنسبة غير المرتبطة به»[1].

الجهة الثانية: الثمرات الأخرى التي يمكن أن تذكر في المقام

ذكر المصنّف في البحوث ثمرتين أخريين للبحث عن مفاد الحروف والهيئة:

الثمرة الأولى: التمسّك بإطلاق مدلول الهيئة إمكاناً وامتناعاً، حيث قال: «يتمسّك عادة بإطلاق مدلول الهيئة بمعنيين:

الأوّل: التمسّك بإطلاقه لإثبات أن الواجب المجعول في طرف المنطوق ليس مقيّداً بقيد، وبمثل هذا الإطلاق ينفي كون الوجوب مشروطاً بل ينفي كونه غيرياً أو كفائياً أو تخييرياً؛ بناء على رجوع هذه الخصوصيات إلى الواجب المشروط، على تفصيل يأتي في موضعه.

---

(١) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج١، ص٣٤٨.

الثاني: التمسّك بإطلاقه في ظرف وقوعه طرفاً للتعليق في الجملة الشرطية لإثبات أن المعلّق سنخ الحكم لا شخصه، لكي ينتفي سنخ الحكم بانتفاء الشرط.

وكلّ من المعنيين يقع موضعاً للإشكال في المقام بناء على بعض المسالك المتقدّمة في المعاني الحرفية، إما بتقريب: أن المعنى الحرفي جزئي والجزئي لا يقبل الإطلاق الذي هو من شؤون المفاهيم الكلية. وإما بتقريب: أن المعنى الحرفي وإن لم يكن جزئياً إلّا أنه لا يعقل تقييده من أجل آليته - على ما تقدّم في الثمرة السابقة- وكلّ ما لا يعقل تقييده لا يمكن التمسّك بإطلاقه؛ إما لأنّ استحالة التقييد توجب استحالة الإطلاق، وإما لأن استحالة التقييد توجب تعذّر جريان مقدّمات الحكمة التي منها أنه لو أراد المقيّد لقيّده.

وقد اتّضح الحال في كلّ ذلك مما تقدّم حيث ثبت أن المعنى الحرفي يمكن تقييده، فيصحُّ التمسّك بإطلاقه. نعم، بعض الأجوبة التي صحَّح بها التقيّد هناك، لو تمّت، لا تنفع لتصحيح الإطلاق بالمعنى الثاني في المقام، كالواجب المبني على إرجاع التقييد إلى التقييد الأحوالي أو إلى التعليق في الفرد، لأن هذا لا يصحّح الإطلاق في مدلول الهيئة بمعنى حمله على سنخ الحكم»[1].

الثمرة الثانية: التمسّك بإطلاق الموضوع في الجملة التامّة دونه في الجملة الناقصة، حيث قال: «إنّ معنى من المعاني - سواء كان اسماً أم حرفاً - إذا وقع طرفاً لنسبة، فتارة: تكون النسبة تامة، وأخرى: ناقصة. فإن كانت النسبة تامّة وشكّ في أنّ ما هو طرف هذا النسبة الذي يحكم عليه بطرفها الآخر هل هو المطلق أو المقيّد، أمكن التمسّك بالإطلاق وإجراء مقدّمات الحكمة لإثبات أن الطرف هو المطلق. مثلاً إذا قلنا: (وجوب الصدقة معلّق على الغنى) أو

(١) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج١، ص ٣٥٣، ٣٥٤.

قلنا: (البيع حلال) وشككنا في أن موضوع التعليق على الغنى وموضوع الحلّية هل هو طبيعي وجوب الصدقة وطبيعي البيع أو حصّة خاصّة؟ أمكن بالإطلاق أن نثبت الأول، ويتفرّع عليه دلالة الجملة المذكورة على انتفاء سنخ الحكم بانتفاء الغنى، وأما إذا وقع معنى طرفاً لنسبة ناقصة وصفية مثلاً وشككنا في أن الموصوف منه بالوصف هل هو مطلقه أو مقيّده، فلا يمكن التمسّك بالإطلاق لإثبات أن الموصوف هو المطلق. فمثلاً: إذا قيل (وجوب الصدقة المعلّق على الغنى ثابت) وشككنا في أن صفة (المعلّق على الغنى) هل هي صفة لسنخ وجوب الصدقة أو لحصّة خاصّة، فلا يمكن إجراء الإطلاق.

والنكتة في ذلك تتضح من تحليلنا المبرهن المتقدّم للنسبة التامّة والنسبة الناقصة، فبعد أن ثبت أن النسبة الناقصة تحليلية وأنه لا يوجد في صقع الذهن إثبات شيء لشيء بل يوجد شيء خاصّ، فلا موضوع يثبت له شيء في صقع الذهن لتُجري الإطلاق في هذا الموضوع بل هو مفهوم أفرادي واحد والقضية المركّبة تحليلية لا واقعية، وهذا بخلاف موارد النسبة التامّة.

من ذلك يتضح سرٌّ في غاية الأهمّية، وبيانه: أن اقتناص المفهوم للجملة الشرطية أو أيّ جملة أخرى يتوقّف - كما يأتي- على أن يكون المعلّق سنخ الحكم لا شخصه؛ إذ لو كان المعلّق شخص الحكم فلا يقتضي التعليق أو العلّية الانحصارية إلا انتفاء الشخص، مع احتمال ثبوت شخص آخر. والطريق إلى إثبات أن المعلّق سنخ الحكم إجراء الإطلاق في مفاد هيئة (أكرم) في قولنا (إذا جاءك ضيف فأكرمه) والإطلاق إنما يجري في مفاد هيئة أكرم بلحاظ كونه موضوعاً للتعليق؛ إذ لا معنى للإطلاق ومقدّمات الحكمة إلا بهذا اللحاظ، وحينئذٍ نقول: إن تعليق الجزاء على الشرط مستفاد من الجملة الشرطية بنحو المعنى الحرفي، خلافاً للجملة المتقدّمة (وجوب الصدقة معلّق على الغنى)، فإن التعليق فيها كان مستفاداً بنحو الاسمي، وهذا التعليق

المستفاد بنحو المعنى الحرفي إن كان نسبة تامّة ويحتلّ مدلول الجزاء مركز الموضوع فيها، أمكن إجراء الإطلاق ومقدّمات الحكمة فيها. وإن كان نسبة ناقصة، امتنع إجراء الإطلاق في مدلول الجزاء لإثبات أن المعلّق هو المطلق»[1].

أضواء على النص

• قوله (قدّس سرّه): «**قد يقال: إنّ من ثمرات هذا البحث أنّ الحروف بالمعنى الأصولي الشامل للهيئات**»، هذه إشارة منه إلى أن المعنى الحرفي في اللغة هو غيره في علم أصول الفقه.

• قوله (قدّس سرّه): «**فلا يمكن تقييده بقرينة خاصّة**»، لأنّ التقييد إنّما يكون لما هو عامّ، والمفروض أن المعنى الحرفي موضوع بالمعنى الخاصّ.

• قوله (قدّس سرّه): «**ولا إثبات إطلاقه بقرينة عامّة**»، أي ولا إثبات إطلاق الحرف بقرينة عامّة، فتحصَّل أنه لا يمكن تقييده ولا يمكن إطلاقه؛ لأنّ النسبة بين الإطلاق والتقييد هي نسبة العدم والملكة في مقام الإثبات، كما تقدّم في الحلقة الثانية وسيأتي بحثه بعد ذلك. فإذا لم يمكن التقييد في مقام الإثبات فأيضاً لا يمكن التمسّك بقرينة الحكمة لإثبات الإطلاق؛ لأنّ النسبة بين التقييد والإطلاق هي نسبة العدم والملكة. نعم، في مقام الثبوت يوجد بحث في أنّه بنحو العدم والملكة، كما يقول الميرزا، أو بنحو التضادّ كما يقول السيد الخوئي، أو بنحو النقيضين كما يقول الشهيد الصدر. ولكن هذا بحث في مقام الثبوت، أما في مقام الإثبات فلا إشكال في أنّ النسبة بين الإطلاق والتقييد هي نسبة العدم والملكة، فإذا استحال التقييد استحال الإطلاق أيضاً.

• قوله (قدّس سرّه): «**القابل للتخصيص**»، والمفروض أن الحرف موضوع بالوضع العامّ والموضوع له خاصّ، فليس له عموم فيقبل الإطلاق والتقييد.

---

(١) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج١، ص ٣٥٤، ٣٥٥.

• قوله (قدّس سرّه): «**ومما يترتّب على ذلك**»، أي ومما يترتّب على الالتزام بأن معنى الحرف لا يقبل الإطلاق ولا التقييد.

• قوله (قدّس سرّه): «**فإن ظاهرها**» أي ظاهر الجملة الشرطية كما سيأتي بيانه في مفهوم الجملة الشرطية.

• قوله (قدّس سرّه): «**كون الشرط قيداً لمدلول هيئة الجزاء**»، لا أنّه قيد لمادّة الجزاء وللمتعلّق، بل هو قيد لنفس الحكم.

• قوله (قدّس سرّه): «**وحيث إن هيئة الجزاء موضوعة لمعنىً حرفي**»، والمفروض أن المعنى الحرفي جزئي.

• قوله (قدّس سرّه): «**فلابدّ من تأويل الظهور المذكور**»، المستفاد من الجملة الشرطية.

• قوله (قدّس سرّه): «**فإذا قيل إذا جاءك زيد فأكرمه، دلّ الكلام من ظهوره الأولي**»، يعني العرفي اللغوي.

• قوله (قدّس سرّه): «**على أن المقيَّد بالمجيء**»، ليس هو الإكرام، بل المقيّد نفس الوجوب. وبعبارة أخرى: إنّ المقيّد ليس هو المادّة وهو الإكرام، وإنّما المقيّد نفس الهيئة والوجوب.

• قوله (قدّس سرّه): «**وهو**» هذا المدلول.

• قوله (قدّس سرّه): «**فيكون الوجوب مشروطاً**»، لا الواجب مشروطاً في قولك لا صلاة إلاّ بطهور، فليس وجوب الصلاة هو المقيَّد بالطهور بل نفس الصلاة مقيَّدة بالطهور. وهذا بخلافه في الزوال.

• قوله (قدّس سرّه): «**ولكن حيث يستحيل التقييد في المعاني الحرفية**»، على مبنى البعض.

• قوله (قدّس سرّه): «**فلابدّ من إرجاع الشرط إلى متعلّق الوجوب**»، الذي هو المادّة.

• قوله (قدّس سرّه): «**فيكون الوجوب مطلقاً ومتعلّقه مقيَّداً بزمان المجيء على نحو الواجب المعلّق**» فإنّ الوجوب فعليّ من الآن، ولكن الزمان قيد في الواجب، لا أنّه قيد في الوجوب.

• قوله (قدّس سرّه): «**الذي تقدَّم الحديث عن تصوّره في الحلقة السابقة**»، في بحث الدليل العقلي، تحت عنوان: زمان الوجوب والواجب.

• قوله (قدّس سرّه): «**مطلقاً**»، لا مقيّداً بالزمان.

• قوله (قدّس سرّه): «**ومتعلّقه**»، الذي هو المادّة مقيّد بزمان المجيء.

• قوله (قدّس سرّه): «**فيه**»، أي في المعنى الحرفي.

• قوله (قدّس سرّه): «**بل هو**» المعنى الحرفي.

• قوله (قدّس سرّه): «**لذلك**»، أي للإطلاق والتقييد.

• قوله (قدّس سرّه): «**تبعاً لقابلية طرفيه**»، لأنّه قائم بطرفيه.

قوله (قدّس سرّه): «**وإنّما هو**»، المعنى الحرفي.

• قوله (قدّس سرّه): «**جزئي بلحاظ خصوصية طرفيه**»، بمعنى أنّ هذه النسبة غير تلك النسبة وغير تلك النسبة ... .

• قوله (قدّس سرّه): «**عليها**»، أي على تلك النسبة.

• قوله (قدّس سرّه): «**ولا يمكن الحفاظ عليها مع تغيّر طرفيها**»، بمعنى ما تقدّم من أن جزئية المعنى الحرفي جزئية بلحاظ الطرفين لا بلحاظ الانطباق على الخارج، وإلاّ بلحاظ الانطباق على الخارج تابعة للطرفين، فإن كان الطرفان يقبلان الانطباق على كثيرين فالنسبة فيها أيضاً قابلية الانطباق على كثيرين، وإن لم يكن الطرفان قابلين للانطباق على كثيرين فالنسبة أيضاً لا توجد فيها قابلية الانطباق على كثيرين، فالجزئية بلحاظ الطرفين لا بلحاظ الانطباق على الخارج وعدم الانطباق.

(٥٨)

الأمر وأدوات الطلب

- أولاً: في بيان المقصود من المادّة والهيئة
- ثانياً: في بيان معاني مادّة الأمر بحسب اللغة والعرف
  - ✓ كلمة الأمر موضوعة لمعنيين على سبيل الاشتراك اللفظي
  - ✓ كلمة الأمر موضوعة لمعنى واحد على سبيل الاشتراك المعنوي
- أقسام الطلب

الأمر أو أدوات الطلب

يَنقسِمُ ما يدلُّ على الطلبِ إلى قسمَين:

أحدُهما: ما يدلُّ بلا عنايةٍ، كمادّةِ الأمرِ وصيغَتِه.

والآخرُ: ما يدلُّ بالعنايةِ، كالجملةِ الخبريّةِ المستعملةِ في مقامِ الطلب.

فيقعُ الكلامُ في القسمَينِ تباعاً.

الشرح

يُعدُّ بحثُ الأوامر من المباحث المهمّة في علم الأصـول، حيـث يـتمّ فيـه تحديد دلالة الأمر وكلّ ما يدلّ عـلى الطلـب، وبالتـالي تنقـيح أُولى صـغريات الدليل الشرعي اللفظي.

وكما لا يخفى فإنّ المهم - هنا- البحث في معنى الأمر بحـسب الهيئـة، إلا أنّه جرت عادة الأصوليين على البحث عنه بحسب المـادّة أولاً، أمـا المـصنّف -في المتن- فإنّه قرنهما في بحث واحد.

وقبل الدخول في تحديد تلك الدلالة لا بأس ببيان بعض الأمور كمقدّمة للدخول إلى أصل البحث:

أولا: في بيان المقصود من المادّة والهيئة

قسّم علماء الأصول البحث في الأوامر إلى مقامين:

الأوّل: ما يدلّ على الطلب بمادّته.

الثاني: ما يدلّ عليه بهيئته.

من هنا لابدّ أن نقف على معنى المادّة والهيئة.

مادّة الأمر: هي ما يدلّ على الطلب بتوسّط حروفه، مع قطـع النظـر عـن الصورة التركيبية التي تكون قالباً لهذه الحروف، فـ (الألف، والمـيم، والـراء) يبحث في دلالتها على الطلب سواء قولبت بآمرك، أو أمرتك، أو أنت مأمور. وبعبارة أخرى: مادّة الأمر هي نفس كلمة (أمر) ومشتقّاتها.

هيئة الأمر: هي ما كان على وزن (افعل)، من قبيل، (أقيموا الـصلاة)، أو الفعل المضارع المقرون بلام الأمر، وغير ذلك.

ثانيا: في بيان معاني مادّة الأمر[١] بحسب اللغة والعرف

وردت مادّة الأمر في الكتاب العزيز والسنّة الشريفة كثيراً، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ﴾[٢]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا﴾[٣]، وقول رسول الله (صلى الله عليه وآله): «**إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم**»[٤]، وقول الإمام الصادق (عليه السلام) : «**إذا أمرتكم بشيء فافعلوا**»[٥]، فما هو مدلول هذه المادّة؟ وهل المعنى واحد أو متعدّد؟

ذكر جماعة أن لفظة الأمر ومادته موضوعة لمعانٍ عديدة، منها:

١. الطلب، كما يقال: أمره بكذا، أي طلب منه كذا.

٢. الشأن، كقولك: هذا الأمر شغلني.

---

(١) أفيد أن لفظ الأمر بالمعنى المبحوث عنه في المقام يُجمع على أوامر، على خلاف القياس؛ لأنه لا يجمع الثلاث على هذا الوزن إلّا سماعاً. ويكفي في ثبوت السماع ما في دعاء كميل: (وخالفت بعض أوامرك). مضافاً إلى ما عن المصباح: أن الأوامر جمع أمر. جواهر الأصول، تقرير أبحاث الأستاذ الأعظم والعلامة الأفخم آية الله العظمى السيد روح الله الموسوي الخميني، تأليف آية الله السيد محمد حسن المرتضوي اللنگرودي، تحقيق ونشر: مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ: ج ٢، هامش ص ١٠٩.

(٢) النحل: ٩٠.

(٣) النساء: ٥٨.

(٤) شرح أصول الكافي، المولي محمد صالح المازندراني، مع تعاليق الميرزا أبو الحسن الشعراني، ضبط وتصحيح السيد علي عاشور، دار إحياء التراث العربي بيروت ، الطبعة الأولى ١٤٢١ هـ: ج٥، ص٥. تفسير روح المعاني، الآلوسي: ج٧، ص٣٩.

(٥) الأصول من الكافي، تأليف ثقة الإسلام أبي جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق الكليني الرازي، مع تعليقات نافعة مأخوذة من عدّة شروح، صحّحه وعلّق عليه علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلامية، الطبعة الثالثة، ١٣٨٨هـ: ج ١، ص ١٦٩.

٣. الفعل، كقوله تعالى: ﴿وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ﴾، أي وما فعله برشيد.
٤. الفعل العجيب، كقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا﴾، أي فعلنا العجيب.
٥. الشيء، كقولك: رأيت اليوم أمراً عجيباً.
٦. الحادثة، كقولك: هل حدث أمر؟
٧. الغرض، كقولك، جاء بأمر كذا.

هذا، وهناك معانٍ أُخر أوصلها البعض إلى خمسة عشر معنىً، من هنا جاءت في كلمات المحقّقين نظريتان:

إحداهما تحاول إرجاع معاني الأمر (غير الطلب) إلى معنى واحد، بحيث يكون جامعاً بين موارد استعمال كلمة الأمر في الحالات التي يراد منها غير الطلب.

والأخرى: تحاول إرجاعها جميعاً – مع الطلب- إلى معنى واحد، بحيث إن كلمة الأمر ليس لها معنيان أحدهما الطلب والآخر الشيء أو الفعل أو الشأن، بل هو معنى واحد في جميع موارد استعمالها. وسوف نعرض إلى كلتا النظريتين بشيء من التفصيل.

النظرية الأولى: كلمة الأمر موضوعة لمعنيين على سبيل الاشتراك اللفظي

أرجع جملة من الأعلام المعاني الكثيرة لمادّة الأمر إلى معنيين على سبيل الاشتراك اللفظي[1]، ولكنهم اختلفوا في تعيين الثاني – بعد الاتفاق على أن الأوّل هو الطلب- على أقوال:

---

(١) أرجع بعض الأصوليين معاني الأمر إلى أكثر من اثنين، وقال المحقّق الحلي: «لا شبهة في وقوع لفظة الأمر بالحقيقة على القول المخصوص، واختلف في وقوعه على الفعل، فأنكر ذلك قوم، واعتمده آخرون، وتوسط أبو الحسين فقال: هو مشترك بين القول المخصوص وبين الشيء والصفة والشأن والطريق، وهو المختار»، معارج الأصول، الشيخ نجم الدين أبو القاسم جعفر بن الحسن المحقّق الحلي، مؤسسة آل البيت عليهم السلام للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ١٤٠٣ هـ: ص ٦١.

القول الأوّل: هما الطلب والفعل

اختار السيد المرتضى (رحمه الله) في الذريعة أن مادّة الأمر موضوعة لمعنيين من هذه المعاني وهما الطلب والفعل، حيث قال: «اختلف الناس في هذه اللفظة - أي لفظة الأمر - فذهب قوم إلى أنها مختصّة بالقول، دون الفعل، ومتى عُبِّر بها عن الفعل كانت مجازاً. وقال آخرون هي مشتركة بين القول والفعل، وحقيقة فيهما معاً»[1] .

ثم تعرّض إلى الأدلّة السبعة التي استُدلّ بها على القول بالاختصاص، وناقشها واختار القول بالاشتراك، قائلاً: «لفظة أمر تفيد تارة القول الذي له الصيغة المعيّنة، وتارة الفعل، وهما فائدتان مختلفتان. ولهذا نقول: إن هذه اللفظة تقع على كلّ فعل، ولا تقع إذا استعملت في القول على كلّ قول، حتى يكون بصيغة مخصوصة»[2].

وهذا الكلام يفهم منه أنّ السيد المرتضى يرى أنّ كلمة الأمر حقيقة في الطلب والفعل، فالمعاني الأخرى غير الطلب ترجع إلى الفعل، لأنّ الشيء فعل، والحادثة فعل والغرض فعل، وهكذا ... وبهذا تختصر معاني مادّة الأمر في معنيين؛ الطلب ومفهوم الفعل.

القول الثاني: هما الطلب والشأن

اختار الحائري في الفصول الغروية أنّ كلمة الأمر مشتركة بين الطلب المخصوص وبين الشأن، حيث قال: «الحقّ أن لفظ الأمر مشترك بين الطلب المخصوص، كما يقال: أمره بكذا، وبين الشأن، كما يقال: شغله أمر كذا، لتبادر

---

(١) الذريعة (أصول فقه)، أبو القاسم علي بن الحسين الموسوي المعروف بالسيد المرتضى، تقديم وتعليق: أبو القاسم گرجي، جامعة طهران، ١٩٦٧م: ج ١، ص ٢٧.

(٢) المصدر السابق: ج ١، ص ٣٤.

كلّ منهما من اللفظ عند الإطلاق مع مساعدة ظاهر كلام بعض اللغويين عليـه»[١].

وبهذا يكون الحائري قد اختصر معاني مادّة الأمر في معنيين؛ الطلب والشأن.

القول الثالث: هما الطلب والشيء

اختار الآخونـد أن المعنـى الثـاني لكلمـة الأمـر هـو الـشيء دون المعـاني الأخرى، وهذا ما أفاده بقوله: «فلا يخفى أن عدّ بعضها من معانيه، من اشتباه المصداق بالمفهوم؛ ضرورة أن الأمر في (جاء زيد لأمر) ما استعمل في معنى الغرض، بل اللام قد دلّ على الغرض، نعم يكون مدخوله مصداقه، فافهم.

وهكذا الحال في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا﴾ يكون مصداقاً للتعجب، لا مستعملاً في مفهومه، وكذا في الحادثة والشأن. وبذلك ظهر ما في دعوى الفصول، من كون لفظ الأمر حقيقة في المعنيين الأوّلين ـ الطلب والشأن ـ ولا يبعد دعوى كونه حقيقة في الطلب في الجملة والشيء»[٢].

توضيح ذلك: يرى الآخوند أنّ الظاهر عدم استعمال لفظ (أمر) في جميع هذه المعاني، بل أنّ عدّ بعضها من معانيه من قبيل اشتباه المصداق بالمفهوم؛ وذلك لأنّ لفظ (أمر) في قولك: (جاء زيد لأمر كذا) استعمل في معنى الشيء، واللام الداخلة عليه تدلّ على أن الشيء المزبور مصداق للغرض، لا أن مدخول اللام استعمل في معنى الغرض ومفهومه، وكذا استعمل في قوله سبحانه: ﴿فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا﴾ في معنى الشيء، لا في معنى التعجّب، غاية الأمر أنّ الشيء المزبور مصداق للتعجّب، وكذا الحال في الحادثة والشأن.

وبهذا يُعلم أنّ حاصل ما أورده الآخوند في «الكفاية» على «الفصول» هو أن لفظ الأمر لم يستعمل في مفهوم الشأن كي يعدّ من معانيه، بل استعمل في

---

(١) الفصول الغروية في الأصول الفقهية، المؤلف: الشيخ محمد حسين بن عبد الرحيم الطهراني الحائري، دار إحياء العلوم الإسلامية، ١٤٠٤ هـ: ص ٦٢.

(٢) كفاية الأصول، مصدر سابق: ص ٦١، ٦٢.

مصداقه، فاشتبه على الفصول المفهوم بالمصداق. فدعوى كون الشأن معنى حقيقياً للأمر في غير محلّها.

وقد تابعه على ذلك السيد البروجردي، حيث قال: «اعلم أنّه وإن ذكر للفظ الأمر معانٍ يتوهّم استعماله فيها، لكن التحقيق أنّه مستعمل في العرف واللغة في الطلب والشيء في الجملة على نحو الحقيقة»[1].

القول الرابع: هما الطلب ومعنى أخصّ من الشيء وأعم من الفعل

قال الروحاني في المنتقى: ذهب المحقّق العراقي إلى أن للفظ الأمر معنيين:

أحدهما: عبارة عن مفهوم عرضيّ عامّ مساوق لمفهوم الشيء والذات من جهة كونها من المفاهيم العامّة العرضية، ولكنه أخصّ مما يساوقه من هذين العنوانين، وهو بهذا المعنى من الجوامد يجمع بنحو: أمور.

والآخر: ما يساوق الطلب المظهَر بالقول أو بغيره من كتابة أو إشارة، لا مطلق الطلب ولو لم يظهر، ولا مطلق إظهاره ولو لم يكن في الواقع طلب، وهو بهذا المعنى من المشتقّات فيصلح الاشتقاق منه اسماً أو فعلاً، فيقال: أمر يأمر فهو آمر. ويجمع بنحو: أوامر[2].

وهذا ما أفاده بقوله: «ولكن التحقيق كونه حقيقة في خصوص (الشيء) الذي هو من الأمور العامّة العرضية لجميع الأشياء، الشامل للفعل والشأن والحادثة والشغل ونحو ذلك، فكان إطلاقه في تلك الموارد المختلفة بمعناه؛ غايته من باب الدالين والمدلولين حيث أريد تلك الخصوصيات بدوالّ أُخَر من غير أن يكون الأمر مستعملاً في تلك الموارد في مفهوم الغرض والتعجب

---

(١) الحاشية على كفاية الأصول، طرح لمباني سيد الطائفة المحقّق آية الله العظمى الحاج آقا حسين الطباطبائي البروجردي، للحجتي، بدون: ج١، ص ١٥٤.

(٢) انظر: منتقى الأصول، مصدر سابق: ج ١، ص ٣٧٢.

والفعل ولا في مصداقها بوجه أصلاً.

نعم ذلك كلّه بالنسبة إلى غير المعنى الأوّل وهو الطلب، وأما بالنسبة إليه فهو وإن كان أيضاً أمراً من الأمور وشيئاً من الأشياء فكان من مصاديق ذلك العنوان العامّ العرضي، ولكن الظاهر كونه موضوعاً بإزائه بالخصوص أيضاً قبالاً لوضعه لذلك المعنى العامّ العرضي، كما أن الظاهر هو كونه من باب الاشتراك اللفظي دون الاشتراك المعنوي بملاحظة عدم جامع قريب بينهما ، كما يشهد لذلك قضية اختلافهما من حيث الاشتقاق وعدمه، فإنه بمعنى الطلب يكون معناه اشتقاقياً فيشتُقّ منه صيغ كثيرة من المصدر والفعل الماضي والمضارع واسمي الفاعل والمفعول، كما يقال: أمر يأمر آمر مأمور، بخلافه على كونه بمعنى الشيء فإنه عليه يكون من الجوامد.

وربما يشهد لذلك أيضاً قضية الجمع فيهما، من مجيئه على الأوّل على الأوامر وإن كان على غير القياس، وعلى الثاني على الأمور، والجمع يُرُدُّ الأشياء إلى أصولها، وحينئذٍ فلا ينبغي الإشكال في كونه موضوعاً بالخصوص للطلب أيضاً»[1].

وتبعه على هذا القول شيخنا الأستاذ، الشيخ الوحيد (دام ظلّه)، فبعد أن نقل الأقوال الثلاثة المتقدّمة أضاف قولاً رابعاً يرى أن مادّة الأمر موضوعة للطلب ومعنى أخصّ من الشيء وأعمّ من الفعل، ثم قال: «فأمّا بناء على تعدّد المعنى للفظ الأمر، فأقوى الأقوال المذكورة هو القول الرابع»[2].

---

(١) نهاية الأفكار، تقرير أبحاث آية الله العظمى الشيخ آغا ضياء الدين العراقي، قرّره وكتبه الشيخ محمد تقي البروجردي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرّفة، ١٤٠٥ هـ: ج ١، ص ١٥٦ ، ١٥٧.

(٢) تحقيق الأصول، على ضوء أبحاث شيخنا الفقيه المحقّق الأصولي والمدقّق آية الله العظمى الوحيد الخراساني، تأليف السيد علي الحسيني الميلاني، نشر الحقائق، الطبعة الأولى، ١٤٢٨ هـ: ج٢، ص٨.

وهذا القول الرابع هو الذي تبنّاه المصنّف (قدّس سرّه) كما يظهر من بحوثه، حيث قال: «إنّ المفهوم الجامع الذي يناسب موارد استعمالات كلمة الأمر في غير الطلب ليس هو مفهوم الشيء بعرضه العريض، لئلا ينطبق على أسماء الأعلام التي هي منسلخة عن الجانب الوصفي ومتمحّضة في العِلمية العَلَمية، ولا هو عبارة عن الفعل أو الحادثة أو الواقعة كما ذكر الميرزا والأصفهاني لئلا يلزم من ذلك عدم صدق عنوان الأمر على ما يكون فيه جنبة صفتية، إن لم يكن فعلاً ولا حادثة، من قبيل الأمور المستحيلة والعدمية، ومن قبيل اسماء الاجناس، فمن هذه الناحية يكون المفهوم وسطاً بين الحدّين من قبيل مفهوم الخصوصية مثلاً، ولا ضير بأن يكون هذا المفهوم الوسط جامعاً، وكون تلك المعاني مصاديق لهذا المفهوم الوسط»[١].

القول الخامس: إنّ مدلول الأمر هو الاعتبار النفساني وإبرازه

ذهب أستاذنا السيد الخوئي (رحمه الله) إلى أنّ مادّة الأمر موضوعة لغةً لمعنيين على سبيل الاشتراك اللفظي:

أحدهما: الطلب في إطار خاصّ، وهو الطلب المتعلّق بفعل الغير، لا الطلب المطلق الجامع بين ما يتعلّق بفعل غيره وما يتعلّق بفعل نفسه: كطالب العلم، وطالب الضالّة، وطالب الحق، وما شاكل ذلك.

وثانيهما: الشيء الخاصّ، وهو الذي يتقوّم بالشخص من الفعل أو الصفة أو نحوهما في مقابل الجواهر وبعض أقسام الأعراض، وهي بهذا المعنى قد تنطبق على الحادثة، وقد تنطبق على الشأن، وقد تنطبق على الغرض،

---

(١) بحوث في علم الأصول، تمهيد في مباحث الدليل اللفظي، تقريراً لأبحاث سيدنا وأستاذنا الشهيد السعيد آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر (قدّس سرّه)، سماحة العلامة الحجة الشيخ حسن عبد الساتر، الناشر: محبين، ١٤٢٣هـ: ج٤، ص١٦.

وهكذا[١].

قال (رحمه الله): «إن مادّة الأمر لم توضع للدلالة على حصّة خاصّة من الطلب وهي الحصّة المتعلّقة بفعل الغير، بل وُضعت للدلالة على إبراز الأمر الاعتباري النفساني في الخارج. والسبب في ذلك: ما حقّقناه في بحث الإنشاء: من أنه عبارة عن اعتبار الأمر النفساني وإبرازه في الخارج بمبرز من قول أو فعل أو ما شاكله. هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى: ما ذكرناه في بحث الوضع: من أنه عبارة عن التعهّد والالتزام النفساني.

فالنتيجة في ضوء هاتين الناحيتين: هي وضع مادّة الأمر أو ما شاكلها بطبيعة الحال لما ذكرناه، أي: للدلالة على إبراز الأمر الاعتباري النفساني، لا للطلب والتصدّي، ولا للبعث والتحريك. نعم، إنها كصيغتها مصداق للطلب والتصدّي والبعث والتحريك، لا أنها معناها.

بكلمة أخرى: إنّنا إذا حلّلنا الأمر المتعلّق بشيء تحليلاً موضوعياً، فلا نعقل فيه سوى شيئين:

أحدهما: اعتبار المولى ذلك الشيء في ذمّة المكلّف من جهة اشتماله على مصلحة داعية إلى ذلك.

وثانيهما: إبراز ذلك الأمر الاعتباري في الخارج بمبرز كمادّة الأمر أو نحوها، فالمادّة أو ما شاكلها وضعت للدلالة على إبراز ذلك الأمر الاعتباري النفساني، لا للطلب، ولا للبعث والتحريك.

نعم ، قد عرفت أن المادّة أو ما شاكلها مصداق للطلب والبعث، ونحو تصدٍّ إلى الفعل، فإن الطلب والبعث قد يكونان خارجيين، وقد يكونان

---

(١) اُنظر: محاضرات في أصول الفقه، تقرير أبحاث آية الله العظمى السيد أبو القاسم الخوئي، تأليف العلامة المدقّق الشيخ محمد إسحاق الفياض، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ: ج ٢، ص ٥-٦.

اعتباريين، فمادّة الأمر أو ما شابهها مصداق للطلب والبعث الاعتباري، لا الخارجي، لوضوح أنها تصدٍّ في اعتبار المولى إلى إيجاد المادّة في الخارج، وبعث نحوه، لا تكويناً وخارجاً كما هو ظاهر»[١].

من خلال هذا الاستعراض لكلمات الأعلام يتضح أنه لا إشكال في كون الطلب - على تفصيل يأتي- هو أحد معاني مادّة الأمر حقيقةً، «وأما سائر المعاني فكثير مما ذكر منها ليس معنى له، وإنما يستفاد في موارد استعماله من دوالَّ وخصوصياتٍ أخرى خارجة عن كلمة الأمر»[٢].

النظرية الثانية: كلمة الأمر موضوعة لمعنى واحد على سبيل الاشتراك المعنوي

تنصّ هذه النظرية على توحيد معاني الأمر بما فيها الطلب في معنى واحد جامع، وهذا التوحيد يمكن أن يتصوّر على أنحاء:

النحو الأوّل: وهو الذي ذهب إليه الميرزا النائيني

ذهب الميرزا إلى أنّ المعنى الموضوع له مادّة الأمر واحد وليس متعدّداً، وهو عبارة عن «الواقعة التي لها أهمّية»، وجميع ما ذكر من المعاني يرجع إلى هذا المعنى الواحد، حتى الطلب المنشأ بإحدى الصيغ الموضوعة له. وهذا المعنى قد ينطبق على الغرض وقد ينطبق على الحادثة وقد ينطبق على الشأن، وهكذا، وهذا ما أفاده (قدّس سرّه) بقوله: «لا إشكال في كون الطلب المنشأ بإحدى الصيغ الموضوعة له معنى، وأن استعماله فيه بلا عناية، وأما بقية المعاني فالظاهر أن كلّها راجعة إلى معنى واحد وهي الواقعة التي لها أهمّية في الجملة، وهذا المعنى قد ينطبق على الحادثة وقد ينطبق على الغرض وقد يكون غير ذلك.

نعم، لابدّ وأن يكون المستعمل فيه من قبيل الأفعال والصفات فلا يطلق

---

(١) محاضرات في أصول الفقه، مصدر سابق: ج٢، ص٧ – ٨.

(٢) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج٢، ص١١.

على الجوامد. بل يمكن أن يقال إن الأمر بمعنى الطلب أيضاً من مصاديق هذا المعنى الواحد. فإنه أيضاً من الأمور التي لها أهمّية فلا يكون للفظ الأمر إلا معنى واحد تندرج فيه كلّ المعاني المذكورة، وتصوّر الجامع القريب بين الجميع وإن كان صعباً إلا أنا نرى وجداناً أن الاستعمال في جميع الموارد بمعنى واحد، ومعه ينتفي الاشتراك اللفظي»[1]. وبهذا يكون الميرزا (رحمه الله)قد أرجع الطلب إلى غير الطلب، فهو لا يرى أن له معنى برأسه في قبال مفهوم الواقعة، بل هو مصداق من مصاديقها.

ويمكن أن يلاحظ على ما أفاده الميرزا بما أورده الأستاذ الشهيد، حيث قال: «وما أفاده (قدّس سرّه) ساقط لأمرين:

الأمر الأوّل: أن الطلب لو كان يُطلق عليه الأمر وكان الأمر يستعمل في موارد الطلب بلحاظ أن الطلب مصداق للواقعية، إذن لما كان هناك فرق بين الطلب التشريعي وهو الطلب من الغير؛ من قبيل أن يطلب زيد من إبنه أن يُصلي، وبين الطلب التكويني؛ من قبيل أن يطلب زيد المال أو العلم.

ومن الواضح أن كلمة الأمر في موارد الطلب إنما تُستعمل في الطلب التشريعي. فإذا طلب الوالد من ولده أن يُصلّي، يقال أمره بالصلاة، أما حينما يطلب الإنسان العلم لا يستعمل فيه الأمر بالعلم، وهذا شاهد على أن إطلاق كلمة الأمر على الطلب ليس باعتباره واقعة من الوقائع، إذ لو كان بهذا الاعتبار لانعدم الفرق بين الطلب التشريعي والطلب التكويني، فإن الطلب التكويني أيضاً واقعة من الوقائع مع أنه لا يُطلق عليه الأمر بنفس اللحاظ الذي يُطلق على الطلب التشريعي، فهذا كاشف على أن إطلاق كلمة الأمر في موارد الطلب لوحظ فيه الطلب بما هو طلب تشريعي، لا أن الاستعمال في

---

(١) أجود التقريرات، مصدر سابق: ج ١، ص ٨٦ – ٨٧.

الواقعة وأن الطلب ملحوظ بما هو مصداق للواقعة.

الأمر الثاني: أن الطلب تارة يُلحظ بما هو طلب، وأخرى يُلحظ بما هو واقعة. فإن لوحظ بما هو طلب، أمكن أن يُتعدَّى إلى متعلّقه ولو بالباء، فيقال طلب الصلاة؛ من الطلب المتعلّق بالصلاة، فالطلب يتعدّى إلى المطلوب. وأما إذا لوحظ بما هو واقعة وبما هو فعل، فلا يُتعدّى إلى الصلاة فإنّه لا يُقال فعل بالصلاة، ومن الواضح أن الأمر يتعدّى إلى متعلّقه فيقال الأمر بالصلاة، فكما أن الطلب يُنسب إلى متعلّقه فكذلك الأمر يُنسب إلى متعلّقه، فيقال أمر بالصلاة، وهذا كاشف عن أن الأمر استعمل بمعنى الطلب لا بمعنى الواقعة، وإلا لكان معنى قولنا (الأمر بالصلاة) الواقعة بالصلاة أو الحادثة بالصلاة، وهذا مما لا محصّل له. فنفس تعدّي الأمر في موارد الاستعمالات الطلبية إلى المتعلّق بالباء، قرينة على أن الملحوظ هو مفهوم الطلب لا مفهوم الحادثة والواقعة، إذن فهذا النحو الثاني ساقط أيضاً»[1].

النحو الثاني: وهو الذي ذهب إليه المحقّق الأصفهاني

ذهب المحقّق الأصفهاني إلى أنّ مفهوم الأمر عبارة عن الإرادة البالغة حدَّ الفعلية، سواء كانت تشريعية أو تكوينية، فيطلق الأمر في جميع الموارد بلحاظ كونها قابلة لتعلّق الطلب والإرادة. وهذا ما أفاده (قدّس سرّه) بقوله: «إن الموضوع له إما مفهوم الفعل أي ما هو بالحمل الأولي فعل، أو مصداقه وما هو بالحمل الشايع فعل لا شبهة في عدم الوضع بإزاء مفهومه، وإلا لزم مرادفته واشتقاقه بهذا المعنى حتى يكون معنى (أمر يأمر) و(فعل يفعل) سواء، والوضع بإزاء مصاديقه من الأكل والشرب والقيام والقعود وغيرها بلا جهة جامعة تكون هي الموضوع لها حقيقةً، سخيف جداً.

---

(١) تمهيد في مباحث الدليل اللفظي، مصدر سابق: ج٤، ص١٨، ١٩.

والجهة الجامعة بين مصاديق الفعل بما هو فعل ليس إلا حيثية الفعلية، فإن المعاني القابلة لورود النسب عليها تارة من قبيل الصفات القائمة بشيء وأخرى من قبيل الأفعال، ولا فرق بينهما من حيث القيام، وكونها أعراضاً لما قامت به، وإنما الفرق: أن ما كان من قبيل الأفعال قابل لتعلّق الإرادة به دون ما كان من قبيل الصفات كالسواد والبياض في الأجسام وكالملكات والأحوال في النفوس، فيرجع الأمر بالآخرة إلى معنى واحد وأن إطلاقها على خصوص الأفعال في قبال الصفات والأعيان باعتبار مورديّتها لتعلّق الإرادة بها، بخلاف الأعيان والصفات فإنها لا تكون معرضاً لذلك. فالأمر يطلق بمعناه المصدري المبنيّ للمفعول، على الأفعال، كإطلاق المطلب والمطالب على الأفعال الواقعة في معرض الطلب، كما يقال: رأيت اليوم مطلباً عجيباً، ويراد منه فعل عجيب، كذلك في: رأيت اليوم أمراً عجيباً، والغرض أن نفس موردية الفعل ومعرضيته لتعلّق الطلب والإرادة به يصحّح إطلاق المطلب والمقصد والأمر، وإن لم يكن هناك قصد ولا طلب متعلّق به»[1].

توضيح ذلك: أنّ المحقّق الأصفهاني بعد أن افترض أن غير الطلب عبارة عن الفعل، ذكر «أن استعمال كلمة الأمر في الفعل مرجعه إلى استعمال كلمة الأمر في الطلب بنحو من الأنحاء، وذلك لأن الفعل في معرض أن يتعلّق به الطلب، فكما يصحُّ أن يُعبَّر عن الفعل بمطلب، وهذا أمر متعارف، فيقال الصلاة مطلب مهمّ، والكتابة مطلب مهمّ. فكلّ فعل يعبَّر عنه بمطلب، بلحاظ شأنية تعلّق الطلب به، فكذلك يصحّ أن يعبَّر عنه بأمر، بلحاظ شأنية تعلّق الأمر به، إذن فكلمة الأمر استعملت في معناها حتى في قولنا (الصلاة أمر عظيم)

(١) نهاية الدراية في شرح الكفاية، الشيخ محمد حسين الغروي الأصفهاني، المحقّق: مهدي أحدي أمير كلائي، سيد الشهداء، قم، الطبعة الأولى ١٩٩٥م: ج١، ص ١٧٤.

و(شرب الخمر أمر ذميم)، إذاً استعملت كلمة الأمر في الطلب، ولكن إنما أُطلق الطلب على الصلاة أو على شرب الخمر من باب أنه قابل ذاتاً أن يتعلّق به الطلب»[1]. وبهذا يكون المحقّق الأصفهاني قد أرجع غير الطلب إلى الطلب.

وقد تبعه على هذا السيدُ الروحاني حيث قال - بعد أن تعرّض إلى عبارة الأصفهاني - : «ومن الواضح أن مرجع ما ذكره إلى عدم الملزم للالتزام بتعدّد المعنى للأمر بنحو الاشتراك اللفظي، مع إمكان فرض معنى واحد له بلا ورود أيّ إشكال. وما ذكره لا أرى فيه خدشاً، فلا ضير في الالتزام به، فتدبّر»[2].

وقد أُورد على هذا الرأي جملة من الإشكالات، منها:

أولاً: ما أورده الأستاذ الشهيد بقوله: «وما أفاده قدّس سرّه لا يمكن المساعدة عليه؛ لما ذكرناه من أن كلمة الأمر قد تُستعمل فيما لا معنى لتعلّق الأمر به أصلاً، فنقول مثلاً: شريك الباري أمر مستحيل، واجتماع النقيضين أمر مستحيل، فإن قيل أن كلمة الأمر استعملت في الطلب، وأُطلق الطلب على شريك الباري من باب أنه يمكن تعلّق الأمر به، إذن فهذه عنايات لا معنى لها بناءً على ما بيّناه، من أن إطلاق كلمة الأمر لا يختصّ بباب الأفعال التي يصحّ تعلّق الطلب بها، بل يأتي في غير الأفعال أيضاً من الأمور المستحيلة ومن أسماء الاجناس، وعليه فلا يمكن تصحيح إرجاع غير الطلب إلى الطلب بالعناية التي ذكرها المحقّق الأصفهاني قدّس سرّه»[3].

ثانياً: ما أورده الشيخ الوحيد (حفظه الله) بقوله: «إنه في مورد التشريع يصدق الأمر، ولكنه أعمّ من الحقيقة، وأما في مورد التكوين فلا يصدق أصلاً، فإن

---

(١) تمهيد في مباحث الدليل اللفظي، مصدر سابق: ج٤، ص١٧.

(٢) منتقى الأصول، مصدر سابق: ج ١، ص ٣٧٣.

(٣) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: تمهيد في مباحث الدليل، ج٤، ص١٧، ١٨.

الله تعالى يريد مثلاً خلق فلان، لا أنه يأمر بخلقه، فلا يصدق الأمر على الإرادة لا لغةً ولا عرفاً»[١].

أقسام الطلب

ينقسم ما يدلّ على الطلب إلى قسمين:

الأوّل: ما يدلّ على الطلب بلا عناية، بأن يوضع اللفظ أو الصيغة لإفادة الطلب؛ من قبيل قول المولى: (صلِّ) الذي يدلّ على الطلب بنحو المعنى الحرفي، وقوله: (آمرك بالصلاة) الذي يدلّ على الطلب بنحو المعنى الاسمي، فهما يدلّان على الطلب بلا أيّ عناية أو قرينة زائدة، باعتبار أن العرف يفهم منها الطلب من دون حاجة إلى أية عناية. فتحصّل: أنّ الذي يدلّ على الطلب بلا عناية، هما مادّة الأمر وهيئته.

الثاني: ما يدلّ على الطلب بالعناية ومع القرينة الزائدة، وبدونها لا يكون لها أي دلالة على الطلب، كالجملة الخبرية المستعملة في مقام الطلب، من قبيل قول المعصوم (عليه السلام) : (أعاد)، في جواب من سأل عن حكم الصلاة في حالة مخصوصة، فهذه موضوعة للإخبار، ولكن حيث إنّ الإمام كان في مقام التشريع، فذلك قرينة على أن المقصود من (أعاد) هنا هو الطلب لا الإخبار.

أضواء على النص

• قوله (قدّس سرّه): «**أحدهما: ما يدلّ بلا عناية كمادّة الأمر وصيغته**»، من قبيل فعل الأمر، والفعل المضارع الذي دخلت عليه لام الأمر.

• قوله (قدّس سرّه): «**والآخر: ما يدلّ بالعناية، كالجملة الخبرية المستعملة في مقام الطلب**»، من قبيل قول المولى: صلاته باطلة، فإن كون المولى في مقام بيان الحكم الشرعي قرينة على أن المراد هو الطلب لا مجرّد الحكاية والإخبار.

---

(١) تحقيق الأصول، مصدر سابق: ج٢، ص١١.

(٥٩)

ما يدلّ على الأمر وأدوات الطلب بلا عناية

- في معنى الطلب وأنواعه
- في دلالة مادّة الأمر على الطلب التشريعي خاصّة
  - ✓ القول الأول: اعتبار العلو فقط في الأمر
  - ✓ القول الثاني: اعتبارهما معاً
  - ✓ القول الثالث: عدم اعتبار شيء منهما
  - ✓ القول الرابع: اعتبار الاستعلاء خاصّة
  - ✓ رأي المصنّف في اعتبار العلو في مفهوم الأمر
- في اعتبار العلوّ في مفهوم الأمر
- دلالة صيغة الأمر على الطلب التشريعي

القسم الأوّل: [ما يدلّ على الطلب بلا عناية]

الطلبُ: هو السعيُ نحوَ المقصود، فإن كان سعياً مباشراً ـ كالعطشانِ يتحرّكُ نحوَ الماء ـ فهو طلبٌ تكوينيّ، وإن كان بتحريكِ الغيرِ وتكليفِه فهو طلبٌ تشريعيّ.

ولا شكَّ في دلالةِ مادّةِ الأمرِ علَى الطلب بمفهومِه الاسمِيّ، ولكن ليس كلُّ طلبٍ، بل الطلبُ التشريعيُّ مِن العالي.

كما لا إشكالَ في دلالةِ صيغةِ الأمر علَى الطلب، وذلك لأنَّ مفادَ الهيئةِ فيها هو النسبةُ الارسالية، والإرسالُ يُنتزَعُ منه مفهومُ الطلبِ، حيث إنَّ الإرسالَ سعيٌ نحوَ المقصود من قِبل المرسِل، فتكونُ الهيئةُ دالّةً علَى الطلبِ بالدلالةِ التصوّريةِ تبعاً لدلالتِها تصوّراً على منشأِ انتزاعِه.

كما أنّ الصيغَةَ نفسَها بلحاظِ صدورِها بداعي تحصيلِ المقصودِ تكونُ مصداقاً حقيقياً للطلب، لأنها سعيٌ نحوَ المقصود.

الشرح

قسّم المصنّف (قدّس سرّه) الطلب إلى ما يدلّ عليه بلا عناية، وما يدلّ عليه بالعناية والقرينة الزائدة، وفي هذا المقطع يشرع في بيان القسم الأوّل من أقسامه؛ الذي يشمل دلالة مادّة الأمر وهيئته على الطلب. وتحقيق الكلام يقع في بيان جهات:

الجهة الأولى: في معنى الطلب وأنواعه

الطلب: هو السعي والتحرّك وراء المقصود والمطلوب، والتصدّي عملاً نحو تحصيله، قال الفراهيدي: الطلب: «محاولة وجدان الشيء»[(١)]. وأضاف ابن منظور: «وأخذه»[(٢)]، فهو عبارة عن المشي والذهاب الخارجي والحركة الخارجية نحو وجدانه، كما في طلب الماء والفحص عنه لمن لا يجده للوضوء، «والذي يظهر من موارد استعمال لفظ الطلب: أنه موضوع للتصدّي لتحصيل شيء ما، فلا يقال: طلب الضالّة، ولا طلب الآخرة، إلا عند التصدّي لتحصيلهما... وبهذا الاعتبار يصدق على الآمر أنه طالب؛ لأنه يحاول وجدان الفعل المأمور به، فإن الآمر هو الذي يدعو المأمور إلى الإتيان بمتعلّقه، وهو بنفسه مصداق للطلب...»[(٣)].

---

(١) كتاب العين، لأبي عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي، تحقيق: الدكتور مهدي المخزومي والدكتور إبراهيم السامرائي، مؤسسة دار الهجرة، الطبعة الثانية، ١٤٠٩ هـ: ج ٧، ص ٤٣٠.

(٢) لسان العرب، للإمام العلامة أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور الأفريقي المصري، نشر أدب الحوزة، قم ١٤٠٥هـ: ج ١، ص ٥٥٩.

(٣) البيان في تفسير القرآن، زعيم الحوزة العلمية السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي، دار الزهراء للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الرابعة١٩٧٥ م: ص ٤١٠.

ثم إنّ الطلب على نوعين:

الطلب التكويني: وهو أن يسعى الإنسان بنفسه لتحقيق مقصوده ومراده في الواقع الخارجي. أو قل: هو الطلب الذي لا تتخلّل فيه إرادة أجنبية ومغايرة لإرادة الطالب بين الطالب والمطلوب، كتحرّك العطشان نحو الماء، والجائع نحو الغذاء، وطالب الضالّة والعلم نحوهما.

الطلب التشريعي: هو الطلب الذي تتخلّل فيه بين الطالب وبين تحقّق مطلوبه في الخارج إرادة شخص آخر. فالسعي نحو المطلوب يكون بتحريك الغير وتكليفه، كما لو كان المولى عطشاناً فيطلب من عبده إتيانه بالماء، فإنّ تحقّق المطلوب في الخارج يتوقّفُ على إرادة العبد ومجيئه بالماء، وهي إرادة خارجة عن إرادة الطالب.

فتحصّل: أنّ كلاً من الطلب التكويني والتشريعي هو سعي نحو المقصود لتحصيله، ولكن الأوّل سعي بالمباشرة وبدون توسّط إرادة مغايرة لإرادة الطالب، وإنما الطالب يتحرّك بنفسه لتحصيل مقصوده، بينما الثاني سعي بتوسّط إرادة أجنبية، أي أنّ الطالب - هنا- يكلّف غيره في تحصيل مقصوده.

الجهة الثانية: في دلالة مادّة الأمر على الطلب التشريعي خاصة

ثبت في مباحث الحلقة الثانية أنّه لا ترادف بين لفظ الطلب ومادّة الأمر، لأن الأوّل ليس هو الأمر خاصّة، بل يشمله والأعمَّ منه؛ لأنّ الطلب تارة يكون تكوينياً وأخرى تشريعياً، بينما الأمر لا يصدق إلا على الطلب التشريعي.

ولا إشكال في دلالة مادّة الأمر على الطلب، بمعنى أنها موضوعة لغة له، ولكن ليس مطلق الطلب، بل التشريعي خاصّة.

ثم إنّ دلالة مادّة الأمر على الطلب تكون بمفهومه الاسمي، بمعنى أنّ المفهوم من كلمة «طلب» هو نفس المفهوم من كلمة «أمر»، لذا لا فرق بين

قول المولى لعبده: «آمرك بالصلاة»، وبين قوله: «أطلب منك أن تصلّي». فكـلاً من «طلب» و«أمر»، يدلّان على الطلب كمفهوم اسمي، بحيث يمكن تصوّره على نحو الاستقلال.

الجهة الثالثة: في اعتبار العلوّ في مفهوم الأمر

بعد أن ثبت في المباحث السابقة أن الطلب مـن معـاني الأمـر حقيقـةً بـلا خلاف، يشير المصنّف (قدّس سرّه) إلى مطلب جديد، وهو اعتبار العلـوّ في الأمـر، حيث يقول: لا شك في دلالة مادّة الأمر على الطلب بمفهومه الاسمي، ولكن ليس كلّ طلب، بل الطلب التشريعي من العالي.

توضيح ذلك: وقع الكلام بين الأصوليين في أنه أيكفي العلوّ الـواقعي في الأمر أم لابدّ مع كونه عالياً في الواقع مظهراً لذلك العلوّ بأن يكون مستعلياً؟ أو أن حقيقة الأمر تتقوّم بالاستعلاء لا بالعلوّ الواقعي؟ فإذا كان الملـتمس أو الراجي مدّعياً للاستعلاء وأنه عالٍ بحسب ادّعائه صَـدُق عـلى طلبـه الأمـر، وإذا كان العالي في الواقع خافضاً لجناحه ومظهـراً نفـسه بعنـوان الملـتمس أو الراجي لم يصدق على طلبه الأمر، أو أنّ المدار على أحد أمرين على سبيل منـع الخلو: أي أن صدق الأمر منوط بأحد أمرين: إما العلوّ الـواقعي، فـما يـصدر منه من الطلب أمر وإن كان خافضاً لجناحه، أو استعلاء الطالب فيصدق على طلب الراجي والملتمس الأمر إذا كانا مستعليين. وعند متابعة كلمات الأعلام نجدهم قد اختلفوا في هذه الجهة – وهي اشتراط العلوّ والاستعلاء في صدق الأمر على الطلب– على أقوال:

القول الأوّل: اعتبار العلوّ فقط في الأمر

بمعنى إن الأمر هو الطلب الصادر من العالي لا غير، وهـذا هـو مـذهب الأكثرية من علماء الأصول؛ قال السيد المرتضى – في اعتبار وجوب الرتبـة في

الأمر-: «اعلم أنه لا شبهة في اعتبارها، لأنهم يستقبحون قول القائل أمرت الأمير، أو نهيته، ولا يستقبحون أن يقولوا أخبرته، أو سألته، فدلّ على أنها معتبرة، ويجب أن لا تطلق إلا إذا كان الآمر أعلى رتبةً من المأمور. فأما إذا كان دون رتبته، أو كان مساوياً له، فإنه لا يقال أمره»[1].

وقال المحقّق الخراساني في كفايته: «الظاهر اعتبار العلوّ في معنى الأمر، فلا يكون الطلب من السافل أو المساوي أمراً، ولو أطلق عليه كان بنحو من العناية، كما أن الظاهر عدم اعتبار الاستعلاء، فيكون الطلب من العالي أمراً ولو كان مستخفضاً لجناحه. وأما احتمال اعتبار أحدهما فضعيف، وتقبيح الطالب السافل من العالي المستعلي عليه، وتوبيخه بمثل: إنك لم تأمره، إنما هو على استعلائه، لا على أمره حقيقة بعد استعلائه، وإنما يكون إطلاق الأمر على طلبه بحسب ما هو قضية استعلائه. وكيف كان، ففي صحّة سلب الأمر عن طلب السافل ولو كان مستعلياً، كفاية»[2].

وقال آقا ضياء الدين العراقي: «بعد ما عرفت من أن الأمر حقيقة في الطلب المبرز أو في إبراز الطلب، فهل يعتبر فيه أيضاً العلو؟ أو أنه لا يعتبر فيه ذلك فيصدق الأمر على مطلق الطلب الصادر ولو كان صدوره من المساوي أو السافل؟

فيه وجهان: أقواهما الأول؛ لصحّة سلبه عن الطلب الصادر عن السافل والمساوي، حيث يصحّ أن يقال: إنّه ليس بأمر حقيقة بل هو سؤال والتماس، كيف وإن الأمر إنّما هو مساوق لـ(فرمان) بالفارسية، وهو يختصّ بما لو كان الطالب هو العالي دون السافل أو المساوي إذ لا يصدق (فرمان) على الطلب

---

(١) الذريعة (أصول فقه)، مصدر سابق: ج ١، ص ٣٥.

(٢) كفاية الأصول، مصدر سابق: ص ٦٣.

الصادر عن غير العالي.

وأما ما يرى من تقبيح السافل المستعلي فيما لو أمر سيده بأنك لم أمرت سيدك و مولاك فإنما هو على استعلائه وتنزيل نفسه عالياً الموجب لصدور الأمر منه، لا أنّ التقبيح على أمره، لصدق الأمر عليه حقيقة بعد استعلائه.

ومن ذلك البيان ظهر أيضاً بطلان توهّم كفاية أحد الأمرين في تحقّق حقيقة الأمر: إما العلوّ أو الاستعلاء، وذلك فإن غير العالي لا يكاد يصدق على طلبه الأمر الذي هو مساوق (فرمان) ولو استعلى غاية الاستعلاء، كما أن العالي بمحض صدور الأمر منه يصدق على طلبه وأمره، الأمر و (فرمان) وإن لم يكن مستعلياً في أمره بل كان مستخفضاً لجناحه. وعليه فما هو المعتبر في حقيقة الأمر إنّما كان هو العلوّ خاصّة، وإما الاستعلاء زائداً عن جهة العلوّ فلا يعتبر فيه بوجه من الوجوه، كما هو واضح»[1].

وقال السيد الخوئي في الدراسات: «اعتبر بعضهم في صدق الأمر العلوّ والاستعلاء، أما العلوّ فهو معتبر يقيناً، ولذا يتأذى الإنسان لو قال له السافل أو المساوي آمرك بكذا، وأما الاستعلاء فإن أريد به المولوية، فهو أيضاً معتبر، إذ لو لو يكن الآمر في مقام المولوية بل كان في مقام الشفاعة أو المزاح أو غير ذلك يكون ما أتى به مصداقاً لتلك العناوين، والشاهد على ذلك خبر بريدة، وإن أريد منه الجبروتية فهو غير معتبر في صدق الأمر قطعاً، بداهة صدق الأمر ولو أمر المولى عبده مؤدّباً في غاية الخضوع والأدب»[2].

فتحصّل: أنّ الأكثرية ترى أنّ الأمر يتقوّم بكونه من عالٍ واقعاً فقط، ولا يشترط مع كونه عالياً في الواقع أن يكون مظهراً لذلك، فيصدق الأمر على طلبه وإن كان العالي في الواقع مستخفضاً لجناحه.

---

(١) نهاية الأفكار، مصدر سابق: ج ١-٢، ص ١٥٩-١٦٠.

(٢) دراسات في علم الأصول، مصدر سابق: ج١، ص١٤٣.

القول الثاني: اعتبارهما معاً

بمعنى أن الأمر هو الطلب الصادر من العالي على سبيل الاستعلاء، ودليلهم على اعتبار العلوّ الوجدان والتبادر، وعلى الاستعلاء عدم صدقه على طلب المولى من العبد في محيط الأنس والتلطيف؛ قال المحقّق الحلي: «الأمر القولي: هو استدعاء الفعل بصيغة (افعل) أو ما جرى مجراها على طريق الاستعلاء، إذا صدرت (من مريد لإيقاع الفعل). شرطنا الصيغة المخصوصة احترازاً من الخبر والتمنّي وشبهه إذا تضمّن الاستدعاء. وشرطنا الاستعلاء احترازاً ممن طلب متذلّلاً ملتمساً»[1].

وقال الميرزا النائيني: «لا إشكال في أن الطلب من معاني الأمر، سواء كان بوضع يخصّه، أو كان من مصاديق الموضوع له، ولكن ليس كلّ طلب أمراً، بل إذا كان الطالب عالياً ومستعلياً على إشكال في اعتبار الأخير. وأما اعتبار العلوّ فلا ينبغي الإشكال فيه، بداهة أن الطلب من المساوي يكون التماساً، ومن الداني يكون دعاء، ولا يصدق على ذلك أنه أمر، بل لا يبعد عدم صدق الأمر على طلب العالي الغير المستعلي، فإن ذلك بالإرشاد والاستشفاع أشبه. كما يؤيّد ذلك قوله (صلى الله عليه وآله): **لا بل أنا شافع**، عند قول السائل: أتأمرني يا رسول الله»[2].

وقال الإمام الخميني (قدّس سرّه): «الذي يتبادر من مادّة الأمر السائدة في هيئات أمر ويأمر وآمر وهكذا، هو اعتبار العلوّ فيها، بل اعتبار العلوّ بما هو عالٍ، ولا يقال لمن طلب ولم يكن عالياً إنه أمر. وكذا العالي لو طلب بنحو الالتماس والاستدعاء، لا يعدّ طلبه أمراً. ولذا يذمّ العقلاء خطاب المساوي والسافل لمن هو مساوٍ معه أو أعلى منه بلفظ الأمر، وهو آية أخذ العلوّ فيه.

---

(١) معارج الأصول، مصدر سابق: ص ٦٢-٦٣.

(٢) فوائد الأصول، مصدر سابق: ج ١-٢، ص ١٢٨-١٢٩.

ولا يقال لطلب العالي إذا كان بصورة الالتماس والاستدعاء أمراً.

ولا يخفى: أن العلوّ أمر اعتباري، له منشأ عقلائيّ يختلف بحسب الزمان والمكان. والملاك في ذلك هو كون الشخص نافذ الكلمة والسلطة والقدرة؛ بحيث يقتدر على إجراء أوامره وتكاليفه. فالسلطان المحبوس المتجرّد من النفوذ وإعمال القدرة لا يُعدّ إنشاؤه أمراً، بل طلباً والتماساً. بل رئيس المحبس النافذ رأيه في محيطه يكون آمراً بالنسبة إليه. وواضح: أنه لا تُعدّ مكالمة المولى مع عبيده على طريق الالتماس والاستدعاء أمراً.

وبالجملة: معنى الأمر بالفارسية هو (فرمان)، ولا يطلق ذلك لكلّ طلب من كلّ أحد ولو لم يكن عالياً، أو كان عالياً ولم يكن مستعلياً، بل إنما يطلق إذا طلب العالي؛ مستعلياً»[1].

القول الثالث: عدم اعتبار شيء منهما

فيقال إنّ الأمر هو الطلب سواء كان من العالي، أو السافل، أو المساوي، ويدخل في معنى الأمر الطلب بنحو الدعاء أو الاستدعاء ولو كان تملّقاً. قال السيد البروجردي: «إن حقيقة الأمر بنفسه تغاير حقيقة الالتماس والدعاء لا أن المغايرة بينهما باعتبار كون الطالب عالياً أو مستعلياً أو غيرهما.

بيان ذلك أن الطلب بنفسه ينقسم إلى قسمين:

القسم الأوّل: الطلب الذي قصد فيه الطالب انبعاث المطلوب منه من نفس هذا الطلب بحيث يكون داعيه ومحرّكه إلى الامتثال صرف هذا الطلب، وهذا القسم من الطلب يسمّى أمراً.

القسم الثاني: هو الطلب الذي لم يقصد الطالب فيه انبعاث المطلوب منه من نفس طلبه، بل كان قصده انبعاث المطلوب منه من هذا الطلب منضمّاً إلى

---

(١) جواهر الأصول، مصدر سابق: ج ٢، ص ١١٥-١١٨.

بعض المقارنات التي توجب وجود الداعي في نفسه كطلب المسكين من الغني، فإن المسكين لا يقصد انبعاث الغنى من نفس طلبه وتحريكه؛ لعلمه بعدم كفاية بعثه في تحرّك الغني، ولذا يقارنه ببعض ما له دخل في انبعاث الغني كالتضرّع والدعاء لنفس الغني ووالديه مثلاً. وهذا القسم من الطلب يسمّى التماساً أو دعاء.

فعلى هذا حقيقة الطلب على قسمين، غاية الأمر أن القسم الأوّل منه -أي الذي يسمّى بالأمر- حقّ من كان عالياً، ومع ذلك لو صدر عن السافل بالنسبة إلى العالي كان أمراً أيضاً ولكن يذمّه العقلاء على طلبه بالطلب الذي ليس شأناً له فيقولون: أتأمره، كما أن القسم الثاني يناسب شأن السافل، ولو صدر عن العالي أيضاً لم يكن أمراً فيقولون لم يأمره بل التمس منه ويرون هذا تواضعاً منه»[١].

القول الرابع: اعتبار الاستعلاء خاصّة

وممن ذهب إلى هذا القول الخضري بك من علماء العامّة حيث قال: «واشتراط بعض المتكلّمين علوّ الآمر ليكون كلامه أمراً حقيقة، ولم يشترطه بعضهم، وهو الصحيح؛ لأنّ الأدنى قد يأمر الأعلى فيذمّ بذلك، ولو كان العلوّ معتبراً لم يسمّ طلبه أمراً، أمّا تسمية ما يصدر من غير المستعلي أمراً فهو مجاز، كما في قوله تعالى - على لسان فرعون مشيراً إلى موسى-: ﴿**إِنَّ هَـٰذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ * يُرِيدُ أَنْ يُخْرِجَكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ بِسِحْرِهِ فَمَاذَا تَأْمُرُونَ**﴾، أي تشيرون، وذلك للقطع بأنّ الصيغة في التضرع والالتماس لا تسمَّى أمراً»[٢].

---

(١) نهاية الأصول، تقريراً لما استفدته من بحث حضرة الأستاذ الأكبر جامع المعقول والمنقول الحاج آقا حسين البروجردي الطباطبائي، بقلم: حسين علي المنتظري النجف آبادي، مطبعة الحكمة، قم، ١٩٩٦م: ص ٧٥-٧٦.

(٢) أصول الفقه، للخضري بك، المكتبة التجارية بمصر: ص١٩٣.

رأي المصنّف في اعتبار العلوّ في مفهوم الأمر

أفاد المصنّف في بحوثه: ما موضوع حكم العقل بوجوب الإطاعة، الطلب الصادر مع العلوّ فقط، أم مع العلوّ والاستعلاء أم بدون علوّ أو استعلاء؟

فإن حُرّرت المسألة بهذا النحو، فهي مسألة عقلية وليست لغوية، ولا ربط لها بتشخيص معنى كلمة الأمر في اللغة، وإذا كانت المسألة عقلية فلا معنى لتحريرها، بحيث إن العقل هو الحاكم بوجوب امتثال الطلب الصادر من العالي الحقيقي، أو العالي المستعلي، ولا معنى لهذا البحث؛ لوضوح أن حكم العقل بوجوب الإطاعة موضوعه هو الطلب الصادر من المولى، والمولوية هي العلوّ الحقيقي في المقام، فالطلب إذا صدر من المولى ولو لم يكن بلغة الاستعلاء بل كان بلغة الاقتراض ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللهَ قَرْضاً حَسَناً﴾ مع هذا يكون موضوعاً لوجوب الإطاعة بحكم العقل، وإذا صدر من غير المولى فلا يكون موضوعاً لوجوب الإطاعة بحكم العقل، وهذا لا نزاع فيه.

وإن حرّرت المسألة بلحاظ كون كلمة الأمر في لغة العرب، وما الذي أخذ فيها؟ العلوّ أم العلوّ مع الاستعلاء أم الجامع بين الأمرين، بحيث يكون لهذه المسألة فائدة فقهية وليس لها فائدة أصولية؛ لأن فائدة هذا البحث حينئذٍ يكون في مثل ما لو دلّ دليل على وجوب إطاعة أوامر الوالدين، وحينئذٍ يقال بأنه أيُعتبر في صدق الأمر من الوالد الاستعلاء أم لا يعتبر؟ فمن قال باعتبار العلوّ والاستعلاء معاً، قد يدّعي بأن الوالد إذا طلب من ولده شيئاً في لسان الاسترحام فلا يشمله دليل وجوب إطاعة الوالدين، فتكون الثمرة ثمرة فقهية، ولكن هذه الثمرة محلّ إشكال؛ إذ لو فرض ورود دليل بلسان إطاعة الوالدين، وفُرض أن الاستعلاء دخيل في عنوان الأمر لغةً، ولكن العرف - بمناسبات الحكم والموضوع- يفهم من دليل وجوب إطاعة الوالدين أن النكتة علوّه الحقيقي وفضله على ولده، فبمناسبات الحكم والموضوع يمكن

إلغاء خصوصية الاستعلاء حتى لو قلنا بدخلها في مفهوم الأمر لغة، فلا تبقى هذه الثمرة الفقهية أيضاً لمثل هذا البحث.

وكيف كان، فهو بحث في نفسه، من أنه ما هو المعتبر: العلوّ أم العلوّ والاستعلاء أم الجامع ما بينهما؟ الظاهر بمراجعة الاستعمالات العرفية أنه يعتبر العلوّ بلا إشكال؛ لأنّ الطلب إذا صدر من غير العالي إلى مساويه أو إلى من هو أعلى منه لا يسمّى أمراً، حتى لو كان مستعلياً، فلا إشكال في كفاية العلوّ في نفسه، وإن كان لسان الأمر استراحاماً.

وأما الاستعلاء فالظاهر عدم اعتباره في المقام، بحسب الاستعمالات العرفية، فإذا كان مستعلياً - أي مدّعياً للعلوّ- فهو مدّعٍ لقابلية الطلب بادّعائه للعلو، فكأنه يدّعي صدور الأمر منه، لأن الأمر متقوّم بالعلو، فإذا ادّعى أنه عالٍ فهو يدّعي أن هذا أمر، لا أنه يكون أمراً حقيقة، ومنه يظهر أن دعوى الجامع بين العلوّ والاستعلاء أيضاً ساقطة، فإن الظاهر أن الاستعلاء لا يُغني عن العلوّ[1].

الجهة الرابعة: دلالة صيغة الأمر على الطلب التشريعي

تقدّم أنّ مادّة الأمر وصيغته تدلّان على الطلب التشريعي الصادر من العالي - بحكم العقل- إلى الداني، ولكن مادّة الأمر تدلّ عليه بنحو المعنى الاسمي، بينما صيغة الأمر تدلّ عليه بنحو المعنى الحرفي.

توضيح ذلك: إنّ صيغة فعل الأمر إما أن تدلّ على النسبة الطلبية، وإما على النسبة الإرسالية، فإذا قلنا إنّها دالة على النسبة الطلبية فمن أوضح مصاديقها الطلب الحقيقي؛ لأنّ النسبة الطلبية تُنتزع من الطلب. وأما إذا قلنا إنّ هيئة فعل الأمر دالة على النسبة الإرسالية التي تؤخذ من الإرسال في قبال

---

(١) انظر: تمهيد في مباحث الدليل اللفظي، مصدر سابق: ج٤، ص٢١، ٢٢. (بتصرّف).

الإمساك، والتي هي نسبة بين المُرسَل وبين المرسل إليه؛ أي بين المكلف وبين الفعل، فقول المولى لعبده: (صلّ) يعني إرساله نحو تحصيل الصلاة، كإرسال الطيور الجارحة نحو الصيد، فكأن الآمر يرسل المأمور بأمره (افعل) نحو تحصيل الشيء الذي يريده منه، وهذا الإرسال هو سعي - من قبل المرسِل- نحو المقصود، فيُنتزع منه مفهوم الطلب، وحينئذٍ تكون هيئة (افعل) التي تدلّ على النسبة الإرسالية تصوّراً؛ لأنها موضوعة لها، تدلّ على الطلب بالدلالة التصوّرية، ولكن ليس مباشرة بل تبعاً لدلالتها تصوّراً على النسبة الإرسالية الموضوعة لها والتي هي منشأ الانتزاع للطلب، فتكون دالة على الطلب بتوسط دلالتها على النسبة الإرسالية؛ وذلك لأن النسبة الإرسالية تستبطن الدلالة على الطلب؛ باعتبار أن مفهوم الطلب يُنتزع من مفهوم الإرسال.

بعبارة أخرى: تقدّم أنّ السيد الشهيد - في الحلقة الأولى- يضرب مثال الصياد والفريسة والكلب، ويقول: أرأيت الصياد حين يُرسِل كلب الصيد لاصطياد فريسته، فإنّ مقصوده الحصول عليها ولكن بواسطة كلب الصيد، فالصورة التي يتصوّرها الصياد عن ذهاب الكلب إلى الفريسة وهو يرسله إليها هي نفس الصورة التي يدلّ عليها فعل الأمر، ولهذا يقال في علم الأصول: إنّ مدلول صيغة الأمر هو النسبة الإرسالية.

وهذه النسبة الإرسالية مأخوذة من الإرسال بالمعنى الاسمي، ولكن الإرسال - أيضاً- ينتزع منه الطلب؛ لأنّ الغرض والهدف من إرسال شخص للإتيان بفعل ما، هو لأني طالب لما أرسلته إليه. إذن الطلب ينتزع من الإرسال، والإرسال هو المنتزع عنه، فمنشأ الطلب هو الإرسال.

من هنا نقول إنّ النسبة الإرسالية دالة على الطلب؛ لأنّ الطلب إنّما ينتزع من الإرسال، والإرسال ينتزع وينشأ من النسبة الإرسالية. بناءً على هذا نقول إنّ صيغة فعل الأمر دالة على الطلب بحسب المدلول التصوّري.

أضواء على النص

• قوله (قدّس سرّه): «**فإن كان سعياً مباشراً**»، أي فإن كان هذا السعي لا تتخلّله إرادة أجنبية بين الطالب وبين تحقّق المطلوب في الخارج.

• قوله (قدّس سرّه): «**وإن كان بتحريك الغير**»، بأن تتوسّط بين الطالب وتحقّق المطلوب في الخارج إرادة شخص آخر.

• قوله (قدّس سرّه): «**ولا شكّ في دلالة مادّة الأمر على الطلب بمفهومه الاسمي**»، ولكن لا بنحو يكونان مترادفين، بل الأمر أخصّ من الطلب؛ لأنّ الطلب يصدق على التكويني وعلى التشريعي، والأمر لا يصدق إلاّ على الطلب التشريعي، مضافاً إلى أنّ الطلب يصدق على التشريعي من الداني إلى العالي، ومن المساوي إلى المساوي، ومن العالي إلى الداني، والأمر لا يصدق إلاّ على الطلب التشريعي الصادر من العالي إلى الداني.

• قوله (قدّس سرّه): «**كما لا إشكال في دلالة صيغة الأمر على الطلب**»، ولكن بالمعنى الحرفيّ وهي النسبة الطلبية والإرسالية.

• قوله (قدّس سرّه): «**فيها**»، أي: في هيئة الأمر.

• قوله (قدّس سرّه): «**النسبة الإرسالية**»، هي النسبة القائمة بين المرسَلِ والمرسل إليه. فالذي يبعث هذه النسبة هو المرسل الطالب المولى، فهو يوجد نسبةً تامّة بين المرسِل وبين المرسَل إليه.

• قوله (قدّس سرّه): «**حيث إنّ الإرسال سعي نحو المقصود من قبل المرسل**»؛ لأنّ الإرسال على قسمين: فتارة تضع يدك في ظهر إنسان وتدفعه نحو المقصود، وهذا ما يسمَّى بالإرسال التكويني، وهنا لا تتخلل إرادة أجنبية بين المقصود وبين ما يطلبه المولى، فلو كان مقصود المولى إيجاد هذه الحركة فقد تحقّقت سواء شاء المكلف أم لم يشأ. وأخرى يقول المولى للمكلف تحرّك، ويأمره بالقيام، فهذا الأمر يكون تشريعياً؛ لتوسّط إرادة الغير بين طلبه وبين

تحقّق المطلوب في الخارج.

وبعد أن تبين أنّ الطلب هو سعي نحو المقصود، فهل يمكن أن تنتزع من الإرسال الطلب أو لا يمكن؟ نعم يمكن ذلك؛ لأنّ الإرسال هو سعي نحو المقصود ولكن من قبل المرسَل، ونحن ذكرنا فيما سبق أنّ الطلب هو السعي نحو المقصود. إذن يمكن أن ينتزع من الإرسال - الذي هو منشأ انتزاع النسبة الإرسالية- الطلب.

- قوله (قدّس سرّه): «**فتكون الهيئة**»، أي هيئة فعل الأمر.
- قوله (قدّس سرّه): «**لدلالتها**» أي دلالة الهيئة.
- قوله (قدّس سرّه): «**تصوّراً على منشأ انتزاعه**»؛ لأنّ منشأ الانتزاع هو نسبة إرسالية، والنسبة الإرسالية طلب وإرسال.
- قوله (قدّس سرّه): «**لأن مفاد الهيئة فيها هو النسبة الإرسالية**» مأخوذة من الإرسال، إذن الإرسال ينتزع منه الطلب، باعتبار أن الإنسان إنما يرسل شخصاً وراء شيء ما لأنّه طالب له.
- قوله (قدّس سرّه): «**دالّة على الطلب بالدلالة التصوّرية**»، فإن قلت إنّ الطلب معنىً اسمي والهيئة معنى حرفي، فكيف تدلّ الهيئة على معنى اسمي؟

قلت: لدلالة الهيئة تصوّراً على منشأ انتزاع الطلب؛ لأنّ الهيئة تصوّراً تدلّ على الإرسال الذي هو منشأ النسبة الإرسالية.

- قوله (قدّس سرّه): «**تكون مصداقاً حقيقياً للطلب**»، الصيغة مصداقاً حقيقياً للطلب التكويني؛ لأنّ الطلب التكويني هو السعي نحو المقصود، وهذا الإرسال القصد منه السعي نحو المقصود.
- قوله (قدّس سرّه): «**لأنّها**»، أي الصيغة.
- قوله (قدّس سرّه): «**سعي نحو المقصود**»، الهيئة الموجودة - أيضاً- هي سعي نحو المقصود، ولكنها من قبل المرسَل لا من قبل نفس المرسِل.

(٦٠)

دلالة الأمر ـ مادّة وصيغة ـ على الوجوب

- دلالة مادّة الأمر وصيغته على الطلب الوجوبي خاصّة
- دلالة مادّة الأمر وصيغته على مطلق الوجوب

وممَّا اتّفقَ عليه المحصِّلونَ مِن الأصوليينَ تقريباً دلالةُ الأمر ـ مادّةً وهيئةً ـ على الوجوبِ بحكم التبادرِ وبناءِ العرفِ العامّ علَى كونِ الطلبِ الصادرِ من المولى بلسانِ الأمرِ ـ مادّة أو هيئة ـ وجوباً.

الشرح

بعد أن ثبت – في المقطع السابق– أن مادّة الأمر وهيئته يدلّان على الطلب، يشرع المصنّف (قدّس سرّه) في بيان مطلب جديد، وهو دلالة مادّة الأمر وهيئته على الطلب الوجوبي خاصّة، أو عدم دلالتهما عليه. وما يمكن أن يتصوّر في المقام أقوال ثلاثة:

أحدها: دلالتهما على الطلب الوجوبي خاصّة. فلو أراد المولى استعمالهما في الطلب الاستحبابي كان استعمالاً مجازياً؛ لأنّه استعمال للطلب في غير ما وُضع له المعنى، وحينئذ عليه أن ينصب قرينة على إرادة المعنى الاستحبابي، وإلا انصرف الذهن إلى الطلب الوجوبي مباشرة.

ثانيها: دلالتهما على مطلق الطلب؛ الأعمّ من الوجوبي والاستحبابي، وهذا يعني أن استعمالهما في كلا المعنيين حقيقي لا مجازي، فلو أراد المولى أحدهما احتاج إلى نصب قرينة زائدة تعيّنه.

ثالثها: دلالتهما على الطلب الاستحبابي خاصّة، فإن أريد الوجوبي احتجنا إلى العناية والقرينة الزائدة.

ونحن نشير إلى هذه الأقوال الثلاثة بشيء من التفصيل.

١. دلالة مادّة الأمر وصيغته على الطلب الوجوبي خاصة

اتّفق الأعلام من الأصوليين – تقريباً– على دلالة الأمر مادّة وهيئة على الوجوب بنحو الحقيقة، فإذا أُطلقا من دون قرينة كانا دالّين عليه. قال السيد المرتضى في الذريعة: «ونحن وإن ذهبنا إلى أن هذه اللفظة مشتركة في اللغة بين الندب والإيجاب، فنحن نذهب إلى أن العرف الشرعي المتّفق المستمرّ قد أوجب أن يُحمل مطلق هذه اللفظة إذا وردت عن الله تعالى أو عن الرسول (صلى الله عليه

وآله) على الوجوب، دون الندب..»[١].

وقال في الكفاية: «لا يبعد كون لفظ الأمر حقيقة في الوجوب»[٢].

وقال الميرزا النائيني: «لا إشكال في استفادة الوجوب منها - أي من الصيغة- إنما الإشكال في طريق استفادة الوجوب منها»[٣].

وقال العراقي: «ثم إن الطلب المظهر به وجوبي أو جامع بين الوجوبي والاستحبابي؟ فيه وجهان بل قولان، يمكن دعوى انسباق الوجوبي منه»[٤].

وقال الأستاذ الشهيد: «ولم يستشكل أيُّ فقيه عادةً في الفقه في أنه لو ورد في لسان آية أو رواية لفظ الأمر فإنه يفتي بالوجوب»[٥].

واستدلّوا على ذلك بجملة من الأدلّة[٦]:

الدليل الأوّل: التبادر وبناء العرف العامّ على كون الطلب الصادر من المولى بلسان الأمر مادّةً وهيئةً وجوباً وإلزاماً، والتبادر علامة الحقيقة؛ قال الأستاذ الشهيد: «إنّ المتبادر عرفاً والمتفاهم عقلائياً من كلمة الأمر، هو الوجوب، ولهذا لو أمر المولى المفروغ عن مولويته، وتخلّف العبد عن الامتثال، فيستحقّ العقاب والعتاب، وليس ذلك إلا لمفروغية العرف عن انفهام الوجوب

---

(١) الذريعة (أصول فقه)، مصدر سابق: ج١، ص٥١-٥٣.

(٢) كفاية الأصول، مصدر سابق: ص٦٣.

(٣) فوائد الأصول، مصدر سابق: ج١ - ٢، ص١٣٤.

(٤) مقالات الأصول، المحقّق الأصولي الكبير، آية الله العظمى الشيخ ضياء الدين العراقي، تحقيق: الشيخ محسن العراقي والسيد منذر الحكيم، مجمع الفكر الإسلامي، الطبعة الأولى المحقّقة، ١٤١٤هـ: ج١، ص٢٠٧-٢٠٨.

(٥) تمهيد في مباحث الدليل اللفظي، مصدر سابق: ج٢، ص٢٧.

(٦) أشار المصنّف (قدّس سرّه) في المتن إلى الدليل الأول فقط، وللفائدة سوف يزيد الشارح (حفظه الله) على ذلك تحت عنوان «زيادة وتفصيل».

والإلزام في مثل هذا الخطاب. فأصل دلالة لفظ الأمر على الوجوب ليس محلاً للإشكال أصلاً، وليس بحاجة إلى الاستدلال، وإنما يثبت بالتبادر والوجدان العرفي، أضف إلى ذلك أن أصل دلالة صيغة الأمر على الوجوب أيضاً أمر مفروغ عنه فقهياً وعرفاً ويكفيه التبادر والوجدان العرفي»[(١)].

زيادة وتفصيل

اقتصر المصنّف - في متن الحلقة- على بيان الدليل الأول، باعتباره الدليل الوحيد الذي سلمت دلالته على الطلب الوجوبي من النقاش[(٢)]، أما باقي الأدلّة فقد نوقش في دلالتها على المراد - كما سوف نبيّن- من هنا نحن نزيد في ما ذكره (قدّس سرّه) من أدلّة على القول الأول، ونفصّل في بيان الأقوال الأخرى وأدلّتها وما يمكن أن يرد عليها، فنقول:

الدليل الثاني: الاستدلال بالآيات الشريفة التي ورد فيها لفظ الأمر، من قبيل قوله تعالى: ﴿**فَلْيَحْذَرْ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ**﴾[(٣)]، فالله سبحانه وتعالى رتّب على ما يلزمه الطلب الوجوبي؛ وهما الحذر من المخالفة، والعذاب الأليم، فإنهما مما يترتّبان على مخالفة الأمر الوجوبي، أما الطلب الندبي فهو خارج عن المراد من الأمر في الآية يقيناً، باعتبار أنّ مخالفته لا حذر فيها ولا عذاب أليم. وحينئذٍ يفهم من ذلك أنّ الأمر ليس أعمّ من الطلب الوجوبي والندبي؛ بل هو مختصّ بالوجوبي؛ وإلا لما وقع إطلاقه موضوعاً لوجوب التحذير، والحال أنه قد وقع كذلك.

ولكن يدور الأمر بين أن يكون خروجه عنه بالتخصّص كما إذا كان الأمر

---

(١) تمهيد في مباحث الدليل اللفظي، مصدر سابق: ج٢، ص ٢٧.

(٢) حاول البعض إنكار التبادر المدّعى في المقام، ولكن هذه المحاولة مدفوعة.

(٣) النور: ٦٣.

حقيقة في الطلب الوجوبي فقط، أو يكون خروجه عنه بالتقييد كما إذا كان حقيقة في الأعمّ، ولا معيّن للخروج بالنحو الأول، فإنّ أصالة عدم التقييد غير جارية في موارد العلم بالمراد، لذا جُعلت هذه الآية المباركة، ومثيلاتها، مؤيّدة لا دليلاً.

إلّا أن الشيخ الوحيد (حفظه الله) – بعد أن نقل إيراد صاحب الكفاية على الاستدلال بالآية في أن غاية ما يستفاد منها استعمال مادّة الأمر في الوجوب، والاستعمال أعمّ من الحقيقة– أفاد: «بأنّ دلالة الآية على ترتّب العذاب على مخالفة الأمر – بما هو أمر– ظاهرة من دون أيّة قرينة أو عناية»[١]. وأيّد كلامه بأن ذلك هو مذهب كبار الأصوليين، والشيخ والطبرسي في تفسيريهما، حيث ذهبا إلى أنّ المستفاد من الآية المباركة هو دلالة الأمر على الوجوب؛ قال الطبرسي في مجمعه: «وفي هذا دلالة على أن أوامر النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) على الإيجاب، لأنها لو لم تكن كذلك لما حذّر سبحانه عن مخالفته»[٢]. ولكن فيه – بعد مطالعة التقريب المتقدّم وما أُورد عليه– ما لا يخفى.

الدليل الثالث: قوله (صلى الله عليه وآله): «**لولا أن أشقّ على أمّتي لأمرتهم بالسواك مع كلّ صلاة**»[٣]، بتقريب: أن الأمر لو كان يشمل الاستحباب لما كان الأمر مستلزماً للمشقّة، كما هو ظاهر الحديث. وبعبارة أخرى: إنّ الأمر هنا لو لم يكن بمعنى الطلب الوجوبي لما خشي الرسول (صلى الله عليه وآله) منه على أمّته؛ إذ

---

(١) تحقيق الأصول، مصدر سابق: ج٢، ص١٦.

(٢) مجمع البيان في تفسير القران، تأليف أمين الإسلام أبي علي الفضل بن الحسن الطبرسي، حقّقه وعلّق عليه لجنة من العلماء والمحقّقين الأخصائيين، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ: ج٧، ٢٧٧.

(٣) علل الشرايع، تأليف الشيخ الصدوق أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي، منشورات المكتبة الحيدرية ومطبعتها في النجف ١٣٨٥ هـ: ج١، ص٢٩٣، باب: العلة التي لم يأمر بها رسول الله بالسواك بعد كلّ صلاة، ح١.

بوسعهم تركه بدون محذور.

هذا مضافاً إلى أنّ الأمر الاستحبابي بالسواك قد صدر من الرسول (صلى الله عليه وآله) في روايات أخر[١]، فدلّ على أنّ الأمر هنا هو غيره هناك، وأنه مختصّ بالأمر الوجوبي لا الاستحبابي.

وهذا الدليل يرد عليه أنّ الأمر هنا استعمل في القدر الجامع بين الوجوب والاستحباب، وإنما يدلّ على الوجوب لقرينة خارجية وهي المشقّة، وهو غير المدّعى.

الدليل الرابع: قوله (صلى الله عليه وآله) لبريرة، بعد قول الأخير، أتأمرني يا رسول الله؟ قال «**لا، إنما أنا شفيع**»[٢] ، وحاصله: أنّ بريرة كانت أمة لعائشة

---

(١) تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، تأليف المحقّق الشيخ محمد حسن الحرّ العاملي، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ: ج٢، ص٥، أبواب السواك، ب ١٣، ح١.

(٢) وردت هذه الرواية بألفاظ ثلاثة:

الأوّل: «**إنما أنا أشفع**»، كما في عوالي اللآلي العزيزية في الأحاديث الدينية؛ للشيخ المحقّق المتتبع محمد بن علي بن إبراهيم الأحسائي المعروف بابن أبي الجمهور، تحقيق البحاثة المتتبع الحاج آقا مجتبى العراقي، مطبعة سيد الشهداء (عليه السلام)، الطبعة الأولى المحقّقة، ١٤٠٤هـ: ج٣، ص٣٤٩.

والثاني: «**إنما أنا شفيع**»، كما في مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل، تأليف خاتمة المحدثين الحاج ميرزا حسين النوري الطبرسي، تحقيق مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث، بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٨ هـ: ج١٥، ص٣٢، باب أن الشركاء في الجارية إذا وقعوا عليها في طهر واحد، ح٣٦. المغني، تأليف الشيخ الإمام العلامة موفق الدين أبي محمد عبد الله بن أحمد بن محمود بن قدامة، دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان: ج٧، ص٣٧٦. سنن النسائي، بشرح الحافظ جلال الدين السيوطي وحاشية الإمام السندي، دار الفكر للطباعة و النشر والتوزيع بيروت – لبنان، الطبعة الأولى سنة ١٣٤٨ هجرية: ج٨، ص٢٤٦.كنز العمال في سنن والأقوال

وزوجها كان عبداً ثم أعتقتها، فلما علمت بريرة بخيارها في نكاحها بعد العتق أرادت مفارقة زوجها، فاشتكى الزوج إلى النبي فقال (صلى الله عليه وآله) لبريرة: **لو راجعته؛ فإنه أبو ولدك، وله عليك منّة**. فقالت: يا رسول الله: أ تأمرني بذلك؟ فقال (صلى الله عليه وآله): «**لا، إنما أنا شفيع**» فقالت: لا حاجة لي فيه.

فإنّه (صلى الله عليه وآله) لما نفى الأمر دلّ على كونه للوجوب؛ إذ لو لم تكن دلالة الأمر على الوجوب مركوزة في الأذهان لم يكن وجه لسؤالها؛ أتأمرني يا رسول الله؟

ولكن فيه ما تقدّم من أنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقة، والوجوب إنما يستفاد منه في هذه الرواية بسبب القرينة؛ مضافاً إلى أنه «لم يظهر أنها سألت رسول الله (صلى الله عليه وآله) عن الطلب الوجوبي ليستظهر أنّ لفظ الأمر حقيقة في الوجوب، بل لعل السؤال عن أصل الطلب المولوي»[1].

الدليل الخامس: صحّة احتجاج المولى على عبده ومؤاخذته بمجرّد مخالفته للأمر الصادر إليه بلفظ: آمرك، فهذا دليل قطعيّ على ظهور مادّة الأمر في الطلب الوجوبي؛ إذ لا يتوجّه الذم والمؤاخذة إلا على ترك الواجب، ولذا توجّه التوبيخ إلى الشيطان بسبب تركه لما أُمر به من السجود لآدم (عليه السلام)، حيث قال تعالى: ﴿**مَا مَنَعَكَ أَلاَّ تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ**﴾[2]. وهذا التوبيخ منه تعالى للشيطان

والأفعال؛ للعلامة علاء الدين علي المتقي بن حسام الدين الهندي، ضبطه وفسّر غريبه الشيخ بكري حياني، صحّحه ووضع فهارسه ومفتاحه الشيخ صفوة السقا، مؤسسة الرسالة، بيروت ـ لبنان، ١٤٠٩ هـ: ج٦، ص٥٤٧.

والثالث: «**إنما أنا شافع**»، كما في مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الاسلام، تأليف زين الدين بن علي العاملي المعروف بالشهيد الثاني، تحقيق ونشر: مؤسسة المعارف الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤١٦ هـ: ج٨، ٣٥. وكذلك في أغلب الكتب الأصولية.

(١) دروس في مسائل علم الأصول؛ تأليف سماحة آية الله العظمى الشيخ الميرزا جواد التبريزي، دار الصدّيقة الشهيدة، الطبعة الثانية، ١٤٢٩ هـ: ج١، ص٢٧٨.

(٢) البقرة: ٢٦.

على مخالفة أمره، يدلّ على صحّة التوبيخ على مخالفة الأمر، وهي إنما تكون على الطلب الإلزامي، فلابدّ وأن يكون مدلول الأمر هو الطلب الإلزامي، ولازم ذلك كون لفظ الأمر موضوعاً لخصوص الطلب الإلزامي الذي هو الوجوب.

ويرد عليه: «أن القائل بوضع الأمر للأعمّ، منهم من يقول بأن الأمر لا يدلّ على الوجوب بالوضع، ولكنه يدلّ على الوجوب بقرينة الحكمة والإطلاق، وأن الندبيّ منه يحتاج إلى البيان، فحيث لا يكون المولى في مقام الإهمال ولم ينصب قرينة على الندب، فالإطلاق يعيّن أن المراد من لفظ الأمر هو الوجوب، فلو قال المولى لعبده: (آمرك) يدلّ هذا على الوجوب بالإطلاق. وحيث كان الوجوب مدلولاً بالإطلاق، صحّ الاحتجاج والتوبيخ، ولكنه لا يدلّ ذلك على كون الأمر موضوعاً للوجوب، لأن الوجوب قد دلّ عليه الإطلاق لا لفظ الأمر، وأما من ينكر الإطلاق -أيضاً- فهو لا يعترف بصحّة هذا الاحتجاج والتوبيخ، وأما التوبيخ في الآية فلا دلالة فيه أصلاً، لأن الأمر الذي صدر منه تعالى كان بصيغة الأمر، لا بلفظ الأمر وهو قوله تعالى: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾»[1].

٢. دلالة مادّة الأمر وصيغته على مطلق الطلب

ذهب البعض إلى أنّ مادّة الأمر وصيغته يدلاّن على مطلق الطلب؛ الأعمّ من الوجوبي والاستحبابي، بمعنى أن الطلب مشترك معنوي بين الوجوب والاستحباب، وهذا يعني أن استعمالهما في كلا المعنيين حقيقي لا مجازي، فلو أراد المولى أحدهما احتاج إلى نصب قرينة زائدة تعيّنه. واستدلّوا على ذلك بجملة من الأدلّة، منها:

الدليل الأوّل: إنكار تبادر الوجوب من لفظ الأمر، بل المتبادر منه الطلب

---

(١) بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، مصدر سابق: ج١، شرح ص ٣٠٩-٣١٠.

الجامع للوجوب والندب، وحيث لم يكن تحقّق للجامع إلا في ضمن أحد فرديه، فلابدّ من تعيينهما إما بالقرائن الخاصّة أو الإطلاق، وإذا انتفى الأمران كان لفظ الأمر مجملاً من ناحية الخصوصية الوجوبية والندبية[1].

الدليل الثاني: صحّة التقسيم؛ قال في الفصول: «احتجّوا بأنّهم قسّموا الأمر إلى إيجاب وندب، ولابدّ أن المقسم أعمّ»[2].

توضيحه: لا شكّ أنّ الأمر ينقسم إلى الوجوبي والاستحبابي، ومن الواضح أنّ الذي يصحّ تقسيمه إليهما هو الجامع بينهما، والقدر المشترك لهما، وهو مطلق الطلب، ولو كان لفظ الأمر موضوعاً لخصوص الوجوب لما صحّ تقسيمه؛ إذ لا ينقسم الشيء إلى نفسه وإلى غيره، لأن معنى الانقسام بيان أفراد أو أنواع ما وُضع له اللفظ، والأمر لو كان موضوعاً لخصوص الوجوب لا يكون الندب نوعاً منه ولا فرداً له فلا يصحّ التقسيم، وصحّة التقسيم مما لا ريب فيها، فتدلّ على أن المقسم موضوع لمطلق الطلب لا خصوص الطلب الإلزامي وهو الوجوب[3].

وقد أجاب الآخوند في كفايته عن ذلك بقوله: «وتقسيمه إلى الإيجاب والاستحباب، إنما يكون قرينة على إرادة المعنى الأعمّ منه في مقام تقسيمه، وصحّة الاستعمال في معنى أعمّ من كونه على نحو الحقيقة، كما لا يخفى»[4].

وهذا الجواب أخذه الآخوند من الشيخ محمد حسين الحائري، حيث قال في فصوله: «وفيه: أن التقسيم قرينة على أن الأمر هناك مستعمل في المعنى الأعمّ، والاستعمال لا يوجب الحقيقة»[5].

---

(١) انظر: بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، مصدر سابق: ج١، شرح ص٣١٠ .

(٢) الفصول الغروية في الأصول الفقهية، مصدر سابق: ص ٦٣ ـ ٦٤.

(٣) انظر: بداية الوصول ، مصدر سابق: ج ١، شرح ص٣١٠ –٣١٢. (بتصرف).

(٤) كفاية الأصول، مصدر سابق: ص٦٣–٦٤.

(٥) الفصول الغروية في الأصول الفقهية، مصدر سابق: ص٦٤.

أما السيد الروحاني (رحمه الله) فقد علّق عليه بما نصّه: «ولكن الإنصاف: أن صحّة التقسيم إلى الإيجاب والندب إنما يكون بلحاظ ما للأمر من معنى عرفيّ، لا بلحاظ ما يستعمل فيه اللفظ حال التقسيم.

وعليه، فهو دليل على كون اللفظ موضوعاً للأعم من الطلب الوجوبي والندبي. ولكن يعارض هذا الدليل بدواً صحّة مؤاخذة العبد بمجرّد مخالفة الأمر، فإنه ظاهر في ظهور الأمر في الوجوب.

ويمكن الجمع بالالتزام بوضع لفظ الأمر للأعم مع الالتزام بأنه ينصرف مع عدم القرينة إلى الطلب الوجوبي والإلزامي وينسبق إليه، فيتحفّظ على ظهور كلا الأمرين المزبورين - أعني التقسيم والمؤاخذة- وتكون النتيجة موافقة لمدَّعى صاحب الكفاية وإن خالفناه في المدّعَى والموضوع له»[1].

الدليل الثالث: استعمال المادّة في موارد الندب؛ قال في الفصول: «وبأنه يستعمل تارة في الإيجاب، وأخرى في الندب. فلو كان موضوعاً للقدر المشترك لم يلزم المجاز ولا الاشتراك»[2].

وقال الآخوند: «إن الاستعمال فيهما ثابت، فلو لم يكن موضوعاً للقدر المشترك بينهما لزم الاشتراك أو المجاز»[3].

وحاصله: أنه لا إشكال في استعمال الأمر في كلّ من الوجوب والندب، فإن كان موضوعاً لجامع الطلب فهو المطلوب، وإن كان حقيقة في كلّ منهما لزم الاشتراك، وإن كان حقيقة في أحدهما لزم المجاز في الآخر، وكلّ من الاشتراك اللفظي والمجاز خلاف الأصل، فتعيّن الأوّل حسماً لمادّتي الاشتراك

---

(١) منتقى الأصول، مصدر سابق: ج١، ص ٣٧٦-٣٧٧.

(٢) الفصول الغروية في الأصول الفقهية، مصدر سابق: ص ٦٤.

(٣) كفاية الأصول، مصدر سابق: ص ٦٤.

اللفظي والمجاز[1].

وفيه ما تقدّم مراراً من أن مجرّد الاستعمال في الجامع لا يكون دليلاً على وضع لفظ الأمر له.

الدليل الرابع: أن فعل المندوب طاعة، وكلّ طاعة فهو فعل المأمور به[2].

وحاصل هذا الاستدلال قياس من الشكل الأوّل صغراه: فعل المندوب طاعة. وكبراه: كلّ طاعة فعل المأمور به. فينتج: فعل المندوب فعل المأمور به. «فيصدق المأمور به على فعل المندوب صدقاً حقيقياً، ولازم ذلك أنّ المبدأ، وهو الأمر، قد تحمله فعل المندوب وانضمّ إليه انضماماً حقيقياً، فيصدق على المندوب أنه مأمور به حقيقة، ولازم ذلك كون الأمر موضوعاً لما يعمّ المندوب، وإلا لكان صدق المأمور به عليه على نحو المجاز دون الحقيقة»[3].

وأورد عليه صاحب الفصول بـ«منع الكبرى إن أريد بالأمر معناه الحقيقي، وإلا فلا يفيد المدّعى»[4]، بمعنى أن المراد من المأمور به إن كان معناه الحقيقي، فالكبرى ممنوعة لاختصاص الأمر بالوجوب، وإن كان الأعمّ من معناه الحقيقي، فالكبرى وان سلمت لكن لا تفيد في إثبات المدّعى[5].

---

(١) منتهى الدراية في توضيح الكفاية، مصدر سابق ج ١، شرح ص ٣٧٦.

(٢) الفصول الغروية في الأصول الفقهية، مصدر سابق: ص ٦٤.

(٣) بداية الوصول إلى شرح كفاية الأصول، مصدر سابق: ج١، شرح ص٣١٣.

(٤) الفصول الغروية في الأصول الفقهية، مصدر سابق: ص ٦٤.

(٥) وهناك أقوال أخرى في المسألة من قبيل ما ذهب إليه ابن الشهيد الثاني من منع دلالة صيغة الأمر والنهي على الوجوب والتحريم في كلام الأئمة (عليهم السلام)، وإن كانت كذلك في كلام الله تعالى وكلام الرسول (صلى الله عليه وآله)؛ قال رحمه في المعالم: «يستفاد من تضاعيف أحاديثنا المروية عن الأئمة (عليهم السلام): أن استعمال صيغة الأمر في الندب كان شايعا في عرفهم، بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها من

اللفظ لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجح الخارجي، فيشكل التعلّق في إثبات وجوب أمر بمجرّد ورود الأمر به منهم عليهم السلام». معالم الدين وملاذ المجتهدين، الشيخ السعيد جمال الدين الحسن نجل الشهيد الثاني زين الدين العاملي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرّفة: ص ٥٣.

وقد ناقش المحدث البحراني (رحمه الله) في ذلك بما نصّه: «وعندي فيه نظر من وجوه:

أحدها: أن تلك الأوامر والنواهي هي في الحقيقة أوامر الله سبحانه ورسوله، ولا فرق بين صدروها من الله تعالى ورسوله أو منهم؛ لكونهم (عليه السلام) حملة ونقلة؛ لقولهم صلوات الله عليهم: **إنا إذا حدّثنا فعن الله ورسوله ولا نقول من أنفسنا**. وحينئذ فكما أن هذا القائل يسلّم أن أوامر الله سبحانه ورسوله ونواهيهما الصادرة عنهما لا بواسطةٍ واجبةُ الإتباع، فيجب عليه القول بذلك فيما كان بواسطتهم (عليهم السلام)، وهل يجوز أو يُتوهّم نقلهم (عليهم السلام) ذلك اللفظ عن معناه الحقيقي الذي هو الوجوب أو التحريم واستعماله في معنى مجازي من غير نصب قرينة أو تنبيه على ذلك؟ وهل هو إلا من قبيل التعمية والألغاز؟ وشفقتهم على شيعتهم وحرصهم على هدايتهم بل علوّ شأنهم وعصمتهم تمنع من ذلك.

وثانيها: أن ما استند إليه هذا القائل من كثرة ورود الأوامر والنواهي في أخبارهم للاستحباب والكراهة، مردود بأنه: إن كانت دلالة تلك الأوامر والنواهي باعتبار قرائن قد اشتملت عليها تلك الأخبار حتى دلّت بسببها على الاستحباب والكراهة، فهو لا يقتضي حمل ما لا قرينة فيه على ذلك، وهل هو إلا قياس مع وجود الفارق؟ وإلا فهو عين المتنازع فلا يتمّ الاستدلال، وهذا بحمد الله سبحانه واضح المجال لمن عرف الرجال بالحقّ لا الحقَّ بالرجال.

وثالثها: أن ما قدّمنا من الآيات والأخبار الدالّة على فرض طاعتهم ووجوب متابعتهم عامّة شاملة لجميع الأوامر والنواهي إلا ما دلّت القرائن على خروجه، فحينئذ لو حمل الأمر والنهي الوارد في كلامهم بدون القرينة الصارفة على الاستحباب والكراهة، المؤذِن بجواز الترك في الأول والفعل في الثاني، لم يحصل العلم بطاعتهم

أضواء على النص

• قوله (قدّس سرّه): «**تقريباً**»، إشارة إلى أنه يوجد في بعض المحصّلين من لم يقل بدلالتهما على الوجوب.

• قوله (قدّس سرّه): «**دلالة الأمر مادّة وهيئة على الوجوب**»، وكذلك دلالة النهي مادّة وهيئة على الحرمة.

• قوله (قدّس سرّه): «**بحكم التبادر وبناء العرف العامّ**»، فإن الإنسان إذا سمع شخصاً يقول لآخر: (آمرك أن تفعل كذا)، فلو لم يفعل وأراد أن يعتذر بقوله: أنا لم أفهم الوجوب من هذا الأمر، فهو محجوج.

• قوله (قدّس سرّه): «**مادّة**»، بنحو المعنى الاسمي.

• قوله (قدّس سرّه): «**أو هيئة**». بنحو المعنى الحرفي.

ولا اليقين بمتابعتهم، وكان المرتكب لذلك في معرض الخوف والخطر والتعرّض لحرّ سقر؛ لاحتمال كون ما أمروا به إنما هو على وجه الوجوب والحتم، وما نهوا عنه إنما هو على جهة التحريم والزجر، بل هو ظاهر تلك الأوامر والنواهي بالنظر إلى ما قلنا إلا مع الصارف، بخلاف ما إذا حُملا على الوجوب والتحريم؛ فإن المكلف حينئذ متيقّن البراءة والخروج من العهدة.

ورابعها: أنه لا أقلّ أن يكون الحكم بالنظر إلى ما ذكرنا من الآيات والروايات من المتشابهات التي استفاضت الأخبار بالوقوف فيها على ساحل الاحتياط: (**حلال بيّن وحرام بيّن وشبهات بين ذلك، فمن تجنّب الشبهات نجا من الهلكات**). ومن الظاهر البيّن أن الاحتياط في جانب الوجوب والتحريم».

الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، تأليف العالم البارع الفقيه المحدّث الشيخ يوسف البحراني قدّس سرّه، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرّفة: ج١، ص١١٦-١١٧.

(٦١)

الأقوال في توجيه دلالة الأمر على الوجوب

- القول الأوّل: دلالة الأمر على الوجوب إنما هي بالوضع
- القول الثاني: إنما هي بحكم العقل
  - ✓ الإشكالات الموجّهة لمسلك الميرزا النائيني

وإنَّما اختلَفوا في توجيهِ هذهِ الدلالةِ وتفسيرِها إلى عدّةِ أقوال:

القولُ الأوّلُ: أن ذلك بالوضع، بمعنى أنّ لفظَ الأمرِ موضوعٌ للطلب الناشئ من داعٍ لزوميّ، وصيغةُ الأمرِ موضوعةٌ للنسبةِ الإرساليةِ الناشئةِ من ذلك.

ودليلُ هذا القولِ هو التبادرُ، مع إبطالِ سائرِ المناشئِ الأخرَى المدَّعاةِ لتفسيرِ هذا التبادر.

القولُ الثاني: ما ذهبَ إليه المحقِّقُ النائيني (رحمه الله) من أنَّ ذلك بحكم العقل، بمعنى أنّ الوجوبَ ليس مدلولاً للدليل اللفظيّ، وإنما مدلولُه الطلبُ، وكلّ طلبٍ لا يقترنُ بالترخيصِ في المخالفةِ يحكمُ العقلُ بلزومِ امتثالِه، وبهذا اللحاظِ يتَّصفُ بالوجوب، بينما إذا اقترنَ بالترخيصِ المذكورِ لم يُلزِمْ العقلُ بموافقتهِ، وبهذا اللحاظِ يتَّصفُ بالاستحباب.

ويرِدُ عليه:

أوّلاً: أن موضوعَ حكمِ العقلِ بلزومِ الامتثال لا يكفي فيه مجرَّدُ صدورِ الطلبِ معَ عدمِ الاقترانِ بالترخيص؛ لوضوحِ أنّ المكلَّفَ إذا اطَّلعَ بدونِ صدورِ ترخيصٍ من قِبل المولى على أنّ طلبَهُ نَشأَ مِن مِلاكٍ غَيرِ لزوميَّ ولا يؤذي المولَى فواتُه، لم يَحكُمِ العقلُ بلزومِ الامتثال. فالوجوبُ العقليُّ فرعُ مرتبةٍ معيّنةٍ في ملاكِ الطلب، وهذه المرتبةُ لا كاشفَ عنها إلاّ الدليلُ اللفظيُّ، فلابدَّ مِن فرضِ أخذِها في مدلولِ اللفظِ لكي يتنقَّحَ بذلك موضوعُ الوجوبِ العقليّ.

وثانياً: أن لازمَ القولِ المذكورِ أن يُبنَى على عدمِ الوجوبِ فيما إذا اقترنَ بالأمرِ عامٌّ يدلُّ علَى الإباحةِ في عنوانٍ يشملُ بعمومهِ موردَ الأمر.

وتوضيحُ ذلك: أنه إذا بنينا على أنَّ اللفظَ بنفسِه يدلُّ علَى الوجوب، فالأمرُ في الحالِة التي أشرنا إليها يكونُ مخصِّصاً لذلك العامِّ الدالِّ على

الإباحةِ، ومخرجاً لموردِه عن عمومِه؛ لأنه أخصُّ منه، والدالُّ الأخصُّ يُقدَّمُ على الدالِّ العامِّ، كما تقدّم.

وأمّا إذا بنينا على مسلكِ المحقّقِ النائينيِّ المذكورِ فلا تعارضَ ولو بنحوٍ غيرِ مستقرّ بينَ الأمرِ العامِّ ليُقَدَّمَ الأمرُ بالأخصَّيةِ؛ وذلك لأنَّ الأمرَ لا يتكفّلُ الدلالةَ على الوجوبِ بناءً على هذا المسلك، بل المتعيِّنُ بناءً عليه أن يكون العامُّ رافعاً لموضوعِ حكمِ العقلِ بلزومِ الامتثالِ، لأنَّ العامَّ ترخيصٌ واردٌ مِن الشارعِ ، وحكمُ العقلِ معلّقٌ على عدمِ ورودِ الترخيصِ مِن المولى ، مع أنّ بناءَ الفقهاءِ والارتكازَ العرفيَّ على تخصيصِ العامِّ في مثلِ ذلك والالتزامِ بالوجوب.

وثالثاً: أنَه قد فُرِضَ أنَّ العقلَ يحكمُ بلزومِ امتثالِ طلب المولى معلَّقاً على عدمِ ورودِ الترخيص من الشارعِ، وحينئذٍ نتساءلُ: هل يُرادُ بذلك كونُه معلَّقاً على عدمِ اتّصالِ الترخيص بالأمر، أو على عدمِ صدورِ الترخيصِ مِن المولى واقعاً ولو بصورةٍ منفصلةٍ عن الأمرِ، أو على عدمِ إحرازِ الترخيصِ ويقينِ المكلَّفِ به؟ والكلُّ لا يمكنُ الالتزامُ به.

أمّا الأوّل فلأنّه يعني أنّ الأمرَ إذا وردَ ولم يتّصِل به ترخيصٌ، تَمَّ بذلك موضوعُ حكمِ العقلِ بلزومِ الامتثالِ، وهذا يستلزمُ كونَ الترخيصِ المنفصلِ منافياً لحكمِ العقلِ باللزومِ فيمتنعُ، وهذا اللازمُ واضحُ البطلان.

وأما الثاني: فلأنه يستلزمُ عدمَ إحرازِ الوجوب عندَ الشكِّ في الترخيصِ المنفصلِ واحتمالِ ورودِه، لأنَّ الوجوبَ من نتائجِ حكمِ العقلِ بلزومِ الامتثالِ وهو معلَّقٌ ـ بحسَبِ الفرضِ ـ على عدمِ ورودِ الترخيصِ ولو منفصلاً، فمعَ الشكِّ في ذلك يُشَكُّ في الوجوب.

وأمّا الثالثُ: فهو خروجٌ عن محلِّ الكلام، لأنّ الكلامَ في الوجوبِ الواقعيِّ الذي يشتركُ فيه الجاهلُ والعالِمُ، لا في المنجّزية.

الشرح

بعد أن ثبت – في المقطع السابق– أصل دلالة مادّة الأمر وهيئته على الوجوب بحكم التبادر، يقع الكلام في أنه ما هو ملاك ونكتة ومنشأ هذه الدلالة؟ ولماذا يتبادر الوجوب واللزوم من مادّة الأمر وصيغته؟

اختلف علماء الأصول في توجيه دلالة مادّة الأمر وصيغته على الوجوب إلى عدة أقوال[١]:

القول الأوّل: دلالة الأمر مادّةً وهيئةً على الوجوب إنما هي بالوضع.

القول الثاني: دلالة الأمر مادّةً وهيئةً على الوجوب إنما هي بحكم العقل.

القول الثالث: أن الدلالة هي بالإطلاق وقرينة الحكمة.

وسوف يكون البحث في هذه الأقوال الثلاثة على التوالي:

القول الأوّل: الدلالة إنما تكون بالوضع

ذهب مشهور الأصوليين إلى أنّ الأمر بمادته وهيئته موضوع لغة للطلب الوجوبي الناشئ من داعٍ لزومي؛ قال السيد الخوئي (رحمه الله): «لا إشكال في تبادر الوجوب عرفاً من لفظ (الأمر) عند الإطلاق، وإنما الإشكال والكلام في منشأ هذا التبادر، هل هو وضعه للدلالة عليه، أو الإطلاق ومقدّمات الحكمة، أو حكم العقل به؟ وجوه، بل أقوال؛ المعروف والمشهور بين الأصحاب قديماً وحديثاً: هو القول الأوّل ...» [٢].

بمعنى أنّ لفظ الأمر موضوع للدلالة على حصّة خاصّة من الطلب وهو

---

(١) أشار المصنّف في هذا المقطع إلى القولين الأول والثاني، أما القول الثالث فيأتي بيانه في المقطع اللاحق.

(٢) محاضرات في أصول الفقه، مصدر سابق: ج ٢، ص ١١-١٢.

الطلب الوجوبي الناشئ من داع لزومي، وصيغة الأمر موضوعة للنسبة الإرسالية الناشئة من داعٍ لزومي كذلك.

ويدلّ عليه: التبادر؛ فإن المتبادر إلى الذهن عند إطلاق الأمر مادّةً وهيئةً هو الطلب الوجوبي دون غيره، والتبادر علامة الحقيقة. «وهذا المسلك موقوف على إبطال المسلكين الأخيرين؛ لأنّ الدليل على الوضع إنما هو الوجدان العرفي، لأنّ العقلاء والعرف يرون أنّ المولى إذا أمر عبده وعصى، صحّت معاقبته وإدانته، وهذا يكشف عن الوضع إذا بطل المسلكان الآخران، وأما إذا ثبت أحد هذين المسلكين واقتضى الحمل على الوجوب، فحينئذٍ لا ينحصر وجه السيرة العقلائية والتفاهم العرفي في الوضع»[1].

فتحصّل أن الدليل على هذا القول مركّب من أمرين؛ التبادر، وإبطال سائر المناشئ الأخرى المدّعاة لتفسير هذا التبادر.

القول الثاني: الدلالة إنما هي بحكم العقل

ذهب الميرزا النائيني إلى أنّ دلالة الأمر على الوجوب - مادّة وهيئة- إنما هي بحكم العقل، بمعنى: «إنّ الوجوب إنما يكون حكماً عقلياً، لا أنه أمر شرعي ينشئه الآمر حتى يكون ذلك مفاد الصيغة ومدلولها اللفظي، كما هو مقالة من يقول بوضعها لذلك، ومعنى كون الوجوب حكماً عقلياً، هو أن العبد لابدّ أن ينبعث عن بعث المولى إلا أن يرد منه الترخيص بعد ما كان المولى قد أعمل ما كان من وظيفته وأظهر وبعث وقال مولوياً: افعل، وليس وظيفة المولى أكثر من ذلك، و بعد إعمال المولى وظيفته تصل النوبة إلى حكم العقل من لزوم انبعاث العبد عن بعث المولى، ولا نعني بالوجوب سوى ذلك»[2].

---

(١) تمهيد في مباحث الدليل اللفظي، مصدر سابق: ج٤، ص٢٧، ٢٨.

(٢) فوائد الأصول، مصدر سابق: ج ١-٢، ص ١٣٦.

وتبعه على ذلك تلميذه السيد الخوئي في المحاضرات، فإنّه (رحمه الله) بعد أن استعرض الأقوال في منشأ تبادر الوجوب عرفاً من لفظ الأمر جعل الصحيح منها هو حكم العقل[1].

وحاصله: إنّ الحاكم في باب وظيفة العبد تجاه المولى وأوامره ونواهيه إنما هو العقل، فإنّه يحكم بأنّ المولى إذا أمر عبده بشيء فمقتضى وظيفة العبودية هو أن يمتثل الأمر ويلبيّ الطلب، إلا إذا جاء من المولى الترخيص والإذن في الترك، ولذا لو لم يمتثل ثم اعتذر بعدم نصب المولى القرينة على الإلزام، فلا يقبل عذره ولا يقبح عقابه.

بعبارة أخرى: إنّ مادّة الأمر وصيغته تدلاّن على أصل الطلب على نحو القضية المهملة؛ ومن دون أن نعلم ما هو الطلب: أوجوبي أم استحبابي؟ نعم، العقل عندما يرى أن هذا الطلب صادر من مولى تجب طاعته بحكم العقل فحينئذٍ يحكم بأنه إن اقترن بترخيص من صاحب الطلب فهو استحبابي، وإلّا فهو طلب لزومي. وهذا يعني أن اللزوم لا يُستكشف من المادّة والصيغة بل العقل يحكم به.

وقد أوضح الأستاذ الشهيد هذا القول بما نصّه: «إنّ المدلول اللفظي للأمر، صيغةً ومادّةً، إنما هو الطلب بمعنى تصدّي المولى لتحصيل الفعل، فعندما يقول المولى: آمرك، أو صلِّ، فمفاد كلامه إنما هو طلب فعل الصلاة من المكلف، وهذا الطلب - وهو تصدّي المولى لتحصيل الفعل من قبل العبد- له حالتان:

فتارة يقترن بنصب بيان من قبل المولى - متّصل أو منفصل- على الترخيص فيقول آمرك بالصلاة، ومع هذا يبيّن متّصلاً أو منفصلاً أنه لا بأس

(١) انظر: محاضرات في أصول الفقه، مصدر سابق: ج٢، ص١١-١٢.

بالترك.

وتارة أخرى التصدّي المولوي لتحصيل الفعل من قِبل العبد، لا يقترن ببيان على الترخيص لا متّصل ولا منفصل، ففي الحالة الأولى، حيث اقترن الطلب بالرخصة المتّصلة أو المنفصلة، فإن مثل هذا الطلب والتصدّي ليس موضوعاً لحكم العقل بوجوب التحرّك والامتثال، لإمكان أخذ العبد بالرخصة في المقام ولا ضير عليه، وأما في الحالة الثانية حيث إن الطلب لم يقترن بترخيص متّصل أو منفصل، فإن مثل هذا التصدّي هو تمام الموضوع لحكم العقل بلزوم التحرّك على طبقه، لأن المولى حرّك العبد ولم يرخّصه في عدم التحرّك.

إذن فبمقتضى مولوية المولى وعبودية العبد، يكون الطلب موضوعاً للزوم التحرّك بحكم العقل، وفي هذه المرحلة يتصف الطلب بعنوان الوجوب. فالوجوب صفة تتحقّق للطلب بلحاظ وقوعه موضوعاً لحكم العقل بلزوم التحرّك، وهذا الوجوب مرجعه إلى أمر عقلي متأخّر عن الطلب وفي طول الأمر، وليس أمراً شرعياً سابقاً على الأمر.

إذن فكلّما صدر من المولى شيء سمّي طلباً، سواء كان هذا الطلب بمادّة الأمر أو بصيغة الأمر أو بلسان آخر، ولم يقترن ببيان للترخيص لا متّصل ولا منفصل، فمثل هذا الطلب طلب وجوبي، أي يقع موضوعاً لحكم العقل بلزوم التحرّك على طبقه من باب قانون المولوية والعبودية. إذن فالوجوب لا يحتاج إثباته إلى دلالة لفظية، فإن اللفظ لا يدلّ على الوجوب، وإنما الوجوب شأن من شؤون العقل مترتّب على صدور الطلب من قبل المولى»[1].

وفرق هذا القول عن سابقه هو أن هناك كان الأمر، بمادّته وصيغته، يفيد

---

(١) تمهيد في مباحث الدليل اللفظي، مصدر سابق: ج٤، ص٣٠،٢٩.

الطلب – سواء كان هناك عقل أم لم يكن– أما هنا فإنّ الواضع إنما وضع مادّة الأمر وصيغته لإفادة الطلب فحسب، من دون دلالة على الوجوب أو الاستحباب، والعقل يرى أنّ هذا الطلب إن اقترن بالترخيص من صاحب الطلب فهو استحبابي، وإن لم يقترن فهو لزومي.

الإشكالات الموجَّهة لمسلك الميرزا النائيني

ما أفاده الميرزا (رحمه الله) من أنّ دلالة الأمر على الوجوب إنما هي بحكم العقل، لا يمكن المساعدة عليه من وجوه:

الوجه الأوّل: أن لازم ذلك أنه لو لم يرد ترخيص من المولى في الترك، لكن المكلف اطّلع على أن ملاك طلبه غير لزومي، فلازمه أن لا يجوز ترك الامتثال، مع أنه لا ريب في جوازه.

توضيح ذلك: لو فرضنا أن المكلَّف بعد أن اطّلع على ملاكات المولى علم أن الطلب – فيما يرتبط بالدعاء عند رؤية الهلال، كما لو قال المولى: أُدعُ عند رؤية الهلال مثلاً– نشأ من ملاك غير لزومي، ولكن في مقام الإثبات لم يصدر ترخيص في ترك الدعاء عند رؤية الهلال، فهنا لا يمكن للعقل أن يحكم بالوجوب؛ لأنه علم أن الدعاء عند رؤية الهلال طلب ملاكه غير لزومي.

وبهذا يتبين أن الضابطة التي ذكرها الميرزا (رحمه الله) غير تامّة؛ لأنه في هذه الصورة لابدّ أن نحكم بوجوب الدعاء عند رؤية الهلال، مع أن العقل لا يحكم به؛ باعتبار أن الوجوب الذي يحكم به العقل إنما هو مترتّب على درجة أهمّية الملاك، بنحو إذا لم تكن تلك الدرجة والمرتبة من الأهمّية موجودة فلا يحكم العقل بوجوب الامتثال، باعتبار أن العقل إنما يحكم بالامتثال إذا كان الملاك بنحو لا يرضى المولى بفواته. أما إذا اطلع المكلف على الملاك وكان بنحو يرضى المولى بفواته فلا يحكم العقل بالوجوب.

فتحصَّل أن المدار في حكم العقل بوجوب الامتثال وعدمه، ليس هو الترخيص وعدم الترخيص، وإنما هو كون الملاك بمرتبة من الأهمّية لا يرضى المولى بفواتها.

قال الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه): «إننا نمنع أن يكون موضوع حكم العقل بلزوم الإطاعة، هو صدور الطلب من المولى مع عدم بيان الترخيص؛ لوضوح أنه لو صدر طلب من قبل المولى ولم يصدر ترخيص بالترك، ولكن عُلم واقعاً بعلم غير مستند إلى بيان المولى بأنّ هذا الطلب الصادر منه نشأ من ملاك غير شديد، وأن المولى تطيب نفسه بتفويت هذا الملاك، وحينئذٍ العقل لا يحكم في مثل ذلك بلزوم الامتثال، ولا يرى المخالفة منافية للعبودية، فلا يكون العبد حينئذٍ عاصياً أو مستحقّاً للعقاب في هذا الفرض، فليس ميزان حكم العقلاء بلزوم الامتثال هو مطلق صدور الطلب من المولى مع عدم بيان الترخيص بالمخالفة، بل الميزان هو صدور الطلب من المولى بملاك أكيد شديد بحيث لا تطيب نفسه بالمخالفة»[1].

وهذه المرتبة تحتاج إلى كاشف ولا كاشف عنها إلا الدليل اللفظي، فلابدّ من فرض أخذها في مدلول اللفظ بحيث يكون اللفظ كاشفاً عن كون الطلب المبرز ناشئاً من ملاك لزومي، لكي يتنقّح بذلك موضوع الوجوب العقلي.

«وهذا رجوع إلى الدلالة اللفظية فلا يمكن في المقام دعوى أن لا يحتاج إثباته إلى الدلالة اللفظية وأن الوجوب يثبت بحكم العقل بلزوم الإطاعة؛ لأن هذه الدعوى إنما تتمّ إذا قلنا بمسلك الميرزا، لكن بعد الالتفات إلى أن حكم العقل بلزوم الإطاعة لا يكفي في موضوعه مجرّدُ صدور طلب وعدم بيان الترخيص، بل موضوعه صدور الطلب وأن يكون واقع نفس المولى غير

---

(١) تمهيد في مباحث الدليل اللفظي، مصدر سابق: ج٤، ص٣٠.

راضية بالمخالفة، وحينئذٍ كيف يُعرف أن واقع نفسه راضية بالمخالفة أو غير راضية بالمخالفة، هذا لا يمكن للعقل أن يُثبته أو ينفيه، وإنما المرجع فيه هو بيان المولى، فلو قيل بأن لفظ الأمر يدلّ على ذلك، إذن فقد ثبت دلالة الأمر اللفظية على الوجوب، وأن لفظ الأمر يدلّ على الوجوب بالوضع أو بالإطلاق، وهذا خلاف ما يقوله الميرزا. وإن قيل بأن لفظ الأمر لغةً وعرفاً وإطلاقاً لا يدلّ إلا على أصل الطلب، إذن فلا يستحيل الوجوب في المقام بحكم العقل؛ لأن الوجوب بحكم العقل فرع أن تكون نفس المولى غير راضية بالمخالفة، وهذا المطلب لم يثبت في المقام من المولى، فكيف يقال بالوجوب؟»[1].

والطريق إلى هذه الملاكات - في مقام الإثبات- هو الألفاظ ولا يوجد طريق للواقع غيرها، فإذا كان كذلك فلابدّ أن نلتزم بأن تلك المرتبة من الملاك - التي تستدعي اللزوم- مستفادة من نفس اللفظ؛ باعتباره الطريق الوحيد إلى الواقع، فتكون الدلالة على الوجوب مستبطنة في نفس اللفظ لا أنها مستبطنة في أمر خارج عنه؛ لأنها هي التي تكشف: هل الملاك بمرتبة من اللزوم؟ لأن المفروض أن ملاك حكم العقل بالوجوب وعدم الوجوب ليس دائماً مدار وجود الترخيص وعدم وجوده، فقد يطلّع المكلف على ملاك غير لزومي مع عدم وجود الترخيص ولا يحكم العقل بالوجوب. وهذا خير شاهد على أن مدار حكم العقل بالوجوب وعدم الوجوب لا يدور مدار وجود الترخيص وعدم وجوده، وإنما يدور مدار أن الملاك يرضى المولى بفواته أو لا يرضى. والكاشف عن هذه المرتبة بالملاك هو اللفظ.

الوجه الثاني: بناء على مسلك الميرزا المذكور يلزم رفع اليد عن دلالة الأمر على الوجوب فيما إذا اقترن بالأمر عامّ يدلّ على الإباحة والترخيص في عنوان

---

(١) تمهيد في مباحث الدليل اللفظي، مصدر سابق: ج٤، ص٣٠، ٣١.

يشمل بعمومه مورد الأمر، كما إذا ورد: أكـرم الفقيـه ولا بـأس بـترك إكـرام العالم، مع أنه لا يلتزم أحد بذلك، إذ إنّ بناء الفقهاء عـلى تخـصيص العـامّ بـه والالتزام بوجوب إكرام الفقيه.

توضيحه: إذا كان عندنا خاص من قبيل: أكرم الفقيه، وكـان هنـاك عـامّ من قبيل: لا بأس بترك إكرام العالم، ففي هذه الصورة: ما الذي يقتضي الذوق الفقهي رفع اليد عنه؛ الخاصّ أم العام؟ وهل ترك إكرام العالم قرينة على عـدم إكرام الفقيه؟ أم هل إكرام الفقيه مخصِّص للدليل العام؟

بعبارة أخرى: إذا قال المولى: (أكرم الفقيه)، فهذا طلب ووجـوب. ثـمّ جـاء دليل آخر لسانه ليس (لا تكرم الفقيه) حتى يقع التعارض، وإنما لـسانه (لا بـأس بترك إكرام العالم)، وحيث إنّ الفقيه عالم فيكون هذا العموم دالاً على جواز تـرك إكرام الفقيه. ففي هذه الصورة أنرفع اليد عن إكرام الفقيه أم نخصّص العام؟

لا شك أنّ بناء الفقهاء هو عـلى تخـصيص العـامّ في مثـل هـذه الـصورة، والالتزام بوجوب إكرام الفقيه؛ باعتبار أنّه في كلّ مـورد يقـع التعـارض بـين العامّ والخاصّ، يقدَّم الخاصّ على العامّ.

أمّا على مسلك الميرزا فلا يمكن تخصيص العامّ لأنه (رحمه الله) يرى أن الأمـر لا يتكفّل إلا أصل الطلب، وهو لا ينافي الترخيص في ترك إكرام الفقيه، وعلى هذا المبنـى لا يوجـد تعـارض أصـلاً بـين الأمـر والعـامّ حتـى يقـدَّم الأمـر بالأخصية. فلابدّ أن نرفـع اليـد عـن الخـاصّ بقرينـة العـامّ، وهـذا خـلاف الوجدان الفقهي الذي لا يقبله حتى الميرزا في كتبه الفقهية، إذ معنى ذلـك أن الميرزا في كلّ مورد وجد دليلاً خاصّاً دالاً على الطلـب وآخـر عامّـاً دالاً عـلى الترخيص، قدّم العامَّ، وهذا يقتـضي أن يكـون العـامّ قرينـة لرفـع اليـد عـن الخاصّ وهو ما لا يمكن الالتزام به فقهيـاً مـن الناحيـة العمليـة، إذ العـامّ لا يصلح - بحسب الفهم العرفي- أن يكون قرينة على الخاصّ.

وقد قرّب الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه) الإيراد المتقدّم بما نصه: «لو قال المولى آمرك بإكرام الفقيه أو أكرم الفقيه، وورد على لسان المولى أيضاً: لا يجب إكرام العالم الأعمّ من الفقيه وغير الفقيه، فإن هذين الدليلين بينهما تعارض بَدويّ، لأن قوله (أكرم الفقيه) ظاهر في وجوب إكرام الفقيه، وقوله: (لا يجب إكرام العالم) دالّ بعمومه وإطلاقه على عدم وجوب إكرام الفقيه؛ لأن الفقيه هو أيضاً أحد العلماء، فلا بأس بترك إكرامه، ومقتضى الجمع العرفي بين هذين الدليلين هو جعل الخاصّ قرينة على العامّ، ويُخصص العامّ بالخاص؛ لأن الخاصّ بحسب الفهم العرفي يصلح أن يكون قرينة على الخاصّ، إذن فتُرفع اليد عن عموم العامّ ويلتزم بالتخصيص، ونتيجة ذلك أن الفقيه يجب إكرامه، وغير الفقيه من العلماء لا بأس بترك إكرامه. هذه نتيجة الجمع الدلالي بين الدليلين.

وهذا الجمع إنما يتمّ بناء على أن يكون الوجوب مدلولاً لفظياً للخطاب إمّا بالوضع أو بمقدّمات الحكمة، وأمّا بناء على أن يكون الوجوب ليس مدلولاً للفظ، وأن الأمر مادّة وصيغة لا يدلّ على الوجوب أصلاً، وإنما يدلّ على جامع الطلب. فعلى هذا، إذن لا تعارض بين الدلالتين، فإن دلالة (أكرم الفقيه) هي جامع طلب الإكرام المناسب للوجوب والاستحباب، ودلالة (لا يجب إكرام العالم) هي نفي الوجوب فقط، إذن فلا تعارض بين الدلالتين حتى يصل الأمر إلى الجمع الدلالي، وتقديم القرينة على ذي القرينة، بل يوجد في المقام حكم العقل بلزوم الامتثال، ومن الواضح أن حكم العقل هذا معلّق على عدم صدور الترخيص من قِبل المولى، والعام ترخيص من قبله، فيكون عموم العامّ وارداً على حكم العقل ورافعاً لموضوعه، فلم يبق للعقل حكم بوجوب الإطاعة، ويبقى عموم الترخيص من قبل المولى بلا معارض؛ لأن المفروض أن (أكرم الفقيه) لا يدلّ على الوجوب، فيكون مقتضى القاعدة حينئذٍ تقديم عموم الدال على الترخيص، على دلالة الأمر على الوجوب، مع

أن هذا لا يُلتزم به عادة في الفقه، وليس ذلك إلا للارتكاز العرفي والفقهي بأن دلالة الأمر على الوجوب ليس من باب حكم العقل، بل هي دلالة لفظية، ولهذا يُطبَّق عليه قواعد الجمع العرفي وقواعد القرينة وذي القرينة، فيُقدّم الخاصّ على العامّ»[١].

الوجه الثالث: أفاد الميرزا (رحمه الله) أنّ العقل يحكم بوجوب إطاعة وامتثال الطلب الصادر من المولى، وذلك معلّق على عدم ورود الترخيص منه في المخالفة، وحينئذٍ نسأل: ما هو المراد بكونه معلّقاً على عدم ورود الترخيص؟

الاحتمال الأوّل: أن يكون مراده من عدم ورود الترخيص عدم الورود بنحو القرينة المتّصلة؛ فإذا كان الطلب مقترناً به بذلك النحو، لم يحكم العقل بوجوب الامتثال، كما لو ورد: (أكرم العالم)، و (لا بأس عليك لو تركت إكرامه)؛ إذ في هذه الصورة يكون الطلب المستفاد من قول المولى: أكرم العالم، قد اتّصل بترخيص في الترك، فينتفي لزوم الامتثال الذي حكم به العقل، وهذا معناه أنه لو صدر من المولى طلب ولم تتّصل به قرينة على الترخيص فالعقل يحكم بلزوم الامتثال والإطاعة، ويلزم من ذلك أنه إذا ورد بعد ذلك بيان منفصل على الترخيص، كان هذا البيان الترخيصي المنفصل معارضاً ومنافياً لحكم العقل بالامتثال «لأنّ المفروض أن الحكم العقلي مقيّد بعدم البيان الترخيصي المتّصل، وقد تمَّ عدم البيان المتّصل، إذاً فيكون البيان المنفصل منافياً لحكم العقل، والمنافاة مع حكم العقل مستحيلة»[٢].

بعبارة أخرى: إنّ لازم هذا الاحتمال أنه إذا ورد طلب من المولى واقترن به ترخيص بنحو القرينة المتّصلة، فلا يحكم العقل بوجوب الامتثال وإنما يحكم

---

(١) تمهيد في مباحث الدليل اللفظي، مصدر سابق: ج٢، ص٣٢.

(٢) المصدر نفسه.

بالاستحباب، إما إذا جاء طلب ولم يقترن به ترخيص، فإنّ العقل يحكم به.

فلو جاء ترخيص منفصل فهو بلا شكّ يكون معارضاً لحكم العقل؛ لأن العقل قبل ورود الترخيص المنفصل كان يحكم بوجوب الامتثال، مع أنّ الفقيه إذا حصل على قرينة بالترخيص ولو كانت منفصلة فإنه يرفع اليد عن الوجوب، أما بناء على هذا الاحتمال فلابدّ حينئذٍ أن يُلتزم بعدم رفع اليد عنه؛ لأن ذلك الترخيص المنفصل معارض لحكم العقل، وفي صورة المعارضة يقدَّم حكم العقل. وهذا اللازم واضح البطلان؛ لصدور كثير من الترخيصات المنفصلة في كلام الشارع بعد الأمر.

الاحتمال الثاني: أن يكون مراده من عدم بيان الترخيص هو عدم صدوره من المولى واقعاً ولو بصورة منفصلة عن الأمر؛ بمعنى أن العقل لكي يحكم بالوجوب لابدّ أن يحرز أولاً وجود الطلب - الأمر أو صيغته- ويحرز كذلك عدم صدور الترخيص من المولى، لا عدم وصوله إلى المكلف، أما مع عدم الإحراز فلا يحكم العقل بلزوم امتثال الطلب؛ لعدم إحراز موضوعه. فإذا قال المولى: أكرم العادل، ولم يصدر منه ترخيص واقعي منفصل ولا متّصل، ففي هذه الصورة يحكم العقل بوجوب الامتثال. أما إذا صدر الترخيص من الشارع واقعاً سواء كان متّصلاً بالخطاب أم منفصلاً عنه فلا يحكم العقل بالوجوب. وهذا يعني كفاية صدور الترخيص واقعاً من الشارع، سواء وصل إلى المكلف أم لم يصل.

وهذا الاحتمال باطل - أيضاً- لأنه يستلزم: في كلّ مورد أحرزنا وجود الأمر وشككنا في عدم صدور الترخيص، فلا يمكن أن نحكم بالوجوب، وهذا اللازم لا يقول به أحد من الفقهاء.

توضيح ذلك: بناءً على أن المقصود من عدم بيان الترخيص هو عدم صدوره من المولى واقعاً ولو بصورة منفصلة عن الأمر، يكون موضوع حكم العقل

بالوجوب مركّباً من أمرين؛ صدور الأمر، وعدم صدور الترخيص واقعاً.

ومن البديهي أنه لكي يتحقّق حكم العقل بالوجوب لابدّ من إحراز موضوعه، فلو صدر الأمر من الشارع بإكرام العادل - مثلاً- فحتى يحكم العقل بوجوب الامتثال لابدّ من إحراز عدم صدور الترخيص. فلو تعذّر إحرازه- كما لو كان الترخيص المنفصل محتمل الصدور، لكنه لم يصل إلى المكلف؛ لنسيان الراوي لما ذكره الإمام (عليه السلام) أو غير ذلك من الأسباب- ففي هذه الصورة لا يحرز حكم العقل بوجوب إكرام العادل؛ لأن الوجوب من نتائج حكم العقل بلزوم امتثال الأمر، وهو معلّق بحسب الفرض على عدم ورود الترخيص ولو منفصلاً، فمع الشك في ذلك يشكّ في الوجوب. وهذه النتيجة باطلة؛ باعتبار أنّ ديدن الفقهاء على أنهم إذا وجدوا في الشريعة أمراً ولم يحرزوا الترخيص في المخالفة والترك، يحكمون بالوجوب.

قال الأستاذ الشهيد: «وإن كان المراد بعدم بيان الترخيص هو عدم صدور بيان مولوي بالترخيص لا متّصل ولا منفصل - كما هو ظاهر عبارة الميرزا، ولعله صريحها- إذن فلو صدر من المولى طلب ولم يقترن بالترخيص لكن احتمل صدور ترخيص منفصل، ففي مثل ذلك لا يُمكن للعقل أن يستقلّ بالوجوب، لفرض أن حكم العقل معلّق على عدم صدور بيان بالترخيص لا متّصل ولا منفصل. فمع احتمال البيان الترخيصي المنفصل، لا يمكن للعقل أن يحكم بالوجوب، بل يكون الوجوب مشكوكاً حينئذٍ، ولا دليل عليه، لأن خطاب (أكرم العالم) لا يدلّ على الوجوب بل على جامع الطلب، وحينئذٍ يمكن الرجوع إلى مثل حديث الرفع وبعض الأصول المؤمّنة لرفع مثل هذا الخطاب - وهو: أكرم العالم- هذا بناء على مسلك الميرزا»[1].

(١) تمهيد في مباحث الدليل اللفظي، مصدر سابق: ج٢، ص٣٣.

الاحتمال الثالث: أن يكون المراد هو عدم إحراز المكلف للترخيص والعلم به سواء صدر من المولى أم لم يصدر. وهذا الاحتمال وإن كان تاماً إلاّ أنه خروج عن محلّ الكلام والنزاع؛ لأنّ البحث في مقام الثبوت، وفي الوجوب الواقعي الذي يشترك فيه الجاهل والعالم وأن الأمر هل هو منجّز ودالّ على الوجوب أو لا؟ لا في المنجزية ومقام الوصول وأنه متى يتنجّز ومتى لا يتنجّز.

بعبارة أخرى: البحث هو في مرتبة أسبق من المنجزية وهي حكم الله الواقعي المشترك بين العالم والجاهل، فنحن نبحث هل مادّة الأمر وصيغته هي بحسب الاعتبار وبحسب الوضع دالّة على الوجوب؟

يمكن أن يضاف إلى ما تقدّم من الردود على مسلك الميرزا أمور أخرى لا يُلتزم بها في الفقه عادة: «منها: ما سوف يأتي من عدم انثلام ظهور الأمر في الوجوب لو ورد في سياق أوامر استحبابية بل بأمر واحد كما إذا ورد صلّ للجمعة والجماعة والعيدين؛ لأن العلم بالترخيص في الترك بلحاظ بعض الفقرات ليس تصرفاً في مدلول لفظي لها أصلاً لكي يؤثّر ذلك على الظهور.

ومنها: إذا نسخ الوجوب، وقع بينهم البحث في أنه هل يثبت الجواز أو الاستحباب؟ المشهور عند المحقّقين عدم ثبوت الاستحباب، مع أنه على هذا المسلك يتعيّن ذلك؛ لأنّ الناسخ إنما يرفع حكم العقل بالوجوب ولا ينفي مدلول الأمر وهو الطلب، فيثبت الاستحباب.

ومنها: النقض بالأمر في موارد توهّم الحظر، حيث لا إشكال في عدم استفادة الوجوب منها، مع أنه على هذا المسلك لابدّ من استفادته لوجود الطلب مع عدم الترخيص من المولى في الترك. اللهم إلا أن يُفترض بأن مقام الحظر بنفسه يكون قرينة على أن الأمر لم يستعمل في الطلب بل في مجرّد رفع الحظر والإذن في الفعل»[1].

---

(١) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج٢، ص٢٠، هامش(١).

أضواء على النص

• قوله (قدّس سرّه): «**القول الأوّل: إنّ ذلك بالوضع**»، يعني أنّ الواضع وضع مادّة وصيغة الأمر لإفادة الطلب اللزومي الوجوبي.

• قوله (قدّس سرّه): «**وصيغة الأمر موضوعة للنسبة الإرسالية الناشئة من ذلك**»، أي: من طلب لزومي، وهذا ما أشرنا إليه - فيما سبق- من أنّ هيئة فعل الأمر تدلّ على الطلب في الدلالة التصوّرية؛ لأنّ النسبة الإرسالية أيضاً منشؤها طلب داعٍ لزومي.

• قوله (قدّس سرّه): «**ودليل هذا القول هو التبادر**»، والتبادر علامة الحقيقة.

• قوله (قدّس سرّه): «**مع إبطال سائر المناشئ الأخرى المدّعاة لتفسير هذا التبادر**»، أي إبطال الأقوال الأخرى، فإذا أبطلنا الأقوال الأخرى، عند ذلك يتمّ هذا المنشأ، وهو أنّ الوضع هو الدالّ على الطلب اللزومي. فهذا يعني أن دليل هذا القول مركّب من أمرين؛ التبادر، وإبطال سائر المناشئ الأخرى المدعاة لتفسير هذا التبادر.

• قوله (قدّس سرّه): «**بمعنى أنّ الوجوب ليس مدلولاً للدليل اللفظي**»، ليس هذه المادّة أو الصيغة موضوعة لإفادة الطلب اللزومي، وإنّما موضوعة لإفادة الطلب فقط.

• قوله (قدّس سرّه): «**وكلّ طلب لا يقترن بالترخيص بالمخالفة، يحكم العقل بلزوم امتثاله**». إن اقترن الطلب بالترخيص يكون استحبابياً، وإن لم يقترن يحكم العقل بأنّ هذا الطلب وجوبيّ.

• قوله (قدّس سرّه): «**وبهذا اللحاظ**»، وهو لحاظ عدم الترخيص.

• قوله (قدّس سرّه): «**يتّصف بالوجوب، بينما إذا اقترن بالترخيص المذكور لم يلزم العقل بموافقته**»، لأنّ صاحب الطلب رخّصه.

• قوله (قدّس سرّه): «**وبهذا اللحاظ يتّصف بالاستحباب**»، فالوجوب

والاستحباب هما حكمان من قبل العقل، أما نفس المادّة والصيغة بحكم الوضع واللغة فلا يدلاّن إلا على أصل الطلب.

• قوله (قدّس سرّه): «**ويرد عليه أولاً: ... عدم الاقتران بالترخيص**»، ليس هذا هو الملاك، وإلا – لو كان كذلك– ينبغي أن نلتزم بوجوب الامتثال من قبل العقل حتى لو اطّلعنا على أن الملاك غير لزومي، ولكن بشرط أن لا يقترن بالترخيص من قبل المولى.

• قوله (قدّس سرّه): «**طلبه**» أي طلب المولى.

• قوله (قدّس سرّه): «**ولا يؤذي المولى فواته**»، أي فوات الملاك؛ لأنه غير لزومي.

• قوله (قدّس سرّه): «**لم يحكم العقل بلزوم الامتثال**»، مع أنه لم يأت ترخيص من قبل المولى بالترك.

• قوله (قدّس سرّه): «**فالوجوب العقلي**»، ما يحكم العقل باللزوم ووجوب الامتثال ليس دائراً مدار وجوب الترخيص من المولى وعدمه.

• قوله (قدّس سرّه): «**فالوجوب العقلي فرع مرتبة معيّنة في ملاك الطلب وهذه المرتبة لا كاشف عنه إلاّ الدليل اللفظي**»، وهذه المرتبة لابدّ أن تكون معبّأة في نفس مادّة وصيغة الأمر.

• قوله (قدّس سرّه): «**أخذها**»، هذه المرتبة الشديدة.

• قوله (قدّس سرّه): «**في مدلول اللفظ لكي يتنقّح بذلك موضوع الوجوب العقلي**»، وهذا معناه لكي يحكم العقل بوجوب الامتثال لابدّ أن يكون اللفظ دالاً على الوجوب، وهذا يعني أن الوجوب دلالة وضعية لا أنه دلالة عقلية.

• قوله (قدّس سرّه): «**فيما إذا اقترن بالأمر عامّ يدلّ على الإباحة في عنوان يشمل بعمومه مورد الأمر**»، كما مثّلنا – في الشرح– فإنّ العامّ بعمومه يشمل مورد (أكرم الفقيه).

• قوله (قدّس سرّه): «**لمورده**» الخاصّ.

• قوله (قدّس سرّه): «**عن عمومه**» العامّ.

• قوله (قدّس سرّه): «**منه**»، ذلك العامّ.

• قوله (قدّس سرّه): «**على الدالّ العامّ**»، أو الأعمّ.

• قوله (قدّس سرّه): «**كما تقدّم**»، في الحلقة الثانية.

• قوله (قدّس سرّه): «**فلا تعارض ولو بنحو غير مستقرّ**»، لا يوجد أيُّ تعارض؛ لأن العقل يقول إن لم يقترن بالترخيص، وهنا اقترن بالترخيص، فلا يقع أيُّ تعارض بين هذا الأمر في (أكرم الفقيه) وبين (لا بأس بترك إكرام العالم مطلقاً)، فلا يقع أيُّ تعارض ولو بنحو غير مستقرّ. وسوف يأتي في بحث التعارض أن التعارض على قسمين؛ مستقرّ وغير مستقرّ، والجمع العرفي إنما هو في التعارض غير المستقرّ؛ لأنه يندفع بعد ذلك، بخلافه التعارض المستقرّ فإنه لا يندفع ولا يمكن أن يتزحزح عن مكانه. يرى السيد الشهيد أنّه لا يوجد أيّ تعارض بين الخاصّ والعام حتى بنحو التعارض غير المستقرّ فضلاً عن التعارض المستقرّ.

• قوله (قدّس سرّه): «**الأمر**»، كما في (أكرم الفقيه).

• قوله (قدّس سرّه): «**والعام**»، كما في (لا بأس بترك إكرام أيّ عالم).

• قوله (قدّس سرّه): «**لأن الأمر لا يتكفّل الدلالة على الوجوب على هذا المسلك**»، أي مسلك الميرزا النائيني (رحمه الله).

• قوله (قدّس سرّه): «**عليه**»، أي على مسلك الميرزا.

• قوله (قدّس سرّه): «**وحكم العقل معلّق**»، كما هو المفروض.

• قوله (قدّس سرّه): «**على عدم ورود الترخيص من المولى**»، وهنا ورد الترخيص بلسان العامّ.

• قوله (قدّس سرّه): «**كونه**»، أي كون حكم العقل.

• قوله (قدّس سرّه): «**على عدم اتصال الترخيص بالأمر**»، على نحو القرينة المتّصلة، وهذا هو الاحتمال الأول.

• قوله (قدّس سرّه): «**أو على عدم صدور الترخيص من المولى واقعاً ولو بصورة منفصلة عن الأمر**» هذا الاحتمال الثاني.

• قوله (قدّس سرّه): «**أو على عدم إحراز الترخيص ويقين المكلف به**»، وهذا هو الاحتمال الثالث.

• قوله (قدّس سرّه): «**إذا ورد ولم يتّصل به ترخيص**»، بنحو القرينة المتّصلة.

• قوله (قدّس سرّه): «**تمّ بذلك موضوع حكم العقل بلزوم الامتثال**»، إذا جاء الترخيص بنحوٍ منفصل يكون معارضاً لحكم العقل، فأيّ شيء يقدَّم؟ المقدَّم - بناء على مسلك الميرزا- حكم العقل، مع أن ديدن الفقهاء - في مثل هذه الحالة- تقديم الترخيص وعدم القول بالوجوب.

• قوله (قدّس سرّه): «**فيمتنع**»، يمتنع أن يكون هذا الترخيص مفيداً للاستحباب، بل يقدّم حكم العقل باللزوم.

• قوله (قدّس سرّه): «**وهذا اللازم واضح البطلان**»، لأن ديدن الفقهاء إذا جاءت قرينة على الترخيص - ولو بنحو منفصل- يقدّمونه ويثبتون الاستحباب لا الوجوب.

• قوله (قدّس سرّه): «**واحتمال وروده**» من الشارع، في كلّ مورد احتملنا صدور الترخيص ولكن لم يصل إلينا؛ لأن كثيراً من القرائن قد ضاعت علينا ولم تصل إلينا، ففي مثل هذا المورد لا نستطيع أن نحكم أن العقل يحكم بلزوم الامتثال؛ لأنه يحتمل أن الترخيص قد صدر من الشارع ولم يصل إليه.

• قوله (قدّس سرّه): «**لأن الوجوب من نتائج حكم العقل بلزوم الامتثال**»، والمفروض أن هذا الحكم معلّق بحسب الفرض على عدم ورود الترخيص ولو منفصلاً. فمع الشك في ذلك - أنه قد ورد الترخيص ولم يصل إلينا نشكّ

في تحقّق موضوع الوجوب- يكون من التمسّك بالعام في الـشبهة الموضـوعية فلا نعلم أن موضوعه محقّق أو ليس بمحقّق.

• قوله (قدّس سرّه): «**فهو خروج عن محلّ الكلام**» فبحثنـا لـيس في أنـه متـى يتنجّز ومتى لا يتنجّز؟ لأن الكلام في أن مادّة الأمر وصـيغته هـل تـدلّ عـلى الوجوب الواقعي؟ أما أنها منجزة أو غير منجزة فذاك بحث آخر، والاحـتمال الثالث يثبت المنجزية، وبحثنا في مرتبة أسبق من المنجزية.

(٦٢)

القول الثالث في دلالة الأمر

على الوجوب بالإطلاق وقرينة الحكمة

- الوجوه التي ذكرت لتقريب القول الثالث
  - ✓ ما ذكره المحقّق العراقي
  - ✓ وجه ثان
  - ✓ وجه ثالث

القولُ الثالث: إنّ دلالةَ الأمرِ على الوجوبِ بالإطلاقِ وقرينةِ الحكمة. وتقريبُ ذلك بوجوهٍ:

أحدها: أنّ الأمرَ يدلُّ على ذاتِ الإرادة، وهي تارةً شديدةٌ كما في الواجباتِ، وأخرى ضعيفةٌ كما في المستحبّات. وحيث إنّ شدّةَ الشيءِ مِن سنخِهِ ـ بخلافِ ضعفِهِ ـ فتتعيّنُ بالإطلاقِ الإرادةُ الشديدةُ لأنها بحدِّها لا تزيدُ على الإرادةِ بشيءٍ، فلا يحتاجُ حدُّها إلى بيانٍ زائدٍ على بيان المحدود، بينما تزيدُ الإرادةُ الضعيفةُ بحدِّها عن حقيقةِ الإرادة. فلو كانت هي المعبَّرَ عنها بالأمرِ لكان اللازمُ نصبَ القرينةِ على حدِّها الزائد، لأنّ الأمرَ لا يدلُّ إلاّ على ذاتِ الإرادة.

وقد أجيبَ على ذلك: بأنّ اختلافَ حالِ الحدّينِ أمرٌ عقليٌّ بالغُ الدقّةِ وليس عرفياً، فلا يكونُ مؤثّراً في إثباتِ إطلاقٍ عرفيٍّ يُعيِّن أحدَ الحدّين.

ثانيها: وهو مركّبٌ مِن مقدّمتين:

المقدّمةُ الأولى: إن الوجوبَ ليس عبارةً عن مجرّدِ طلبِ الفعلِ، لأنَّ ذلك ثابتٌ في المستحبّاتِ أيضاً، فلابدّ من فَرضِ عنايةٍ زائدةٍ بها يكونُ الطلبُ وجوباً، وليست هذه العنايةُ عبارةً عن انضمامِ النهيِ والمنعِ عن التركِ إلى طلبِ الفعل، لأنّ النهيَ عن شيءٍ ثابتٌ في بابِ المكروهاتِ أيضاً، وإنما هي عدمُ ورودِ الترخيصِ في التركِ، لأنّ هذا الأمرَ العدميَّ هو الذي يميِّزُ الوجوبَ عن بابِ المستحبّاتِ والمكروهات،

ونتيجةُ ذلك: أنّ المميّزَ للوجوبِ أمرٌ عدميٌّ، وهو عدمُ الترخيصِ في الترك، فيكونُ مركّباً مِن أمرٍ وجوديٍّ وهو طلب الفعل، وأمرٍ عدميٍّ وهو عدمُ الترخيصِ في الترك، والمميّزُ للاستحبابِ أمرٌ وجوديٌّ وهو الترخيصُ في الترك ، فيكونُ مركَّباً مِن أمرينِ وجوديَّين.

المقدّمةُ الثانيةُ: إنه كلّما كان الكلامُ وافياً بحيَثيّةٍ مشترَكةٍ ويتردّدُ أمرُها بينَ حقيقتين: المميِّزُ لإحداهما أمرٌ عدمي والمميِّزُ للأخرى أمرٌ وجوديٌّ، تعيَّن بالإطلاقِ الحملُ على الأولِ؛ لأنّ الأمرَ العدميَّ أسهلُ مؤونةً مِن الأمرِ الوجودي.

فإذا كان المقصودُ ما يتميِّزُ بالأمرِ الوجوديِّ، مع أنه لم يذكرِ الأمرَ الوجوديَّ، فهذا خَرقٌ عرفيٌّ واضحٌ؛ لظهورِ حالِ المتكلّمِ في بيانِ تمامِ المرادِ بالكلام. وأمّا إذا كان المقصودُ ما يتميّز بالأمرِ العدميِّ فهو ليس خرقاً لهذا الظهورِ بتلكَ المثابةِ عرفاً؛ لأن المميّزَ حينما يكونُ أمراً عدمياً، كأنه لا يزيد على الحيثيةِ المشتركةِ التي يفي بها الكلامُ.

ومقتضَى هاتينِ المقدّمتينِ تعَيُّنُ الوجوبِ بالإطلاق.

ويردُ عليه المنعُ من إطلاقِ المقدّمةِ الثانيةِ، فإنه ليس كلُّ أمرٍ عدميٍّ، لا يَلحَظُ أمراً زائداً عرفاً، ولهذا لا يُرى في المقام أن النسبةَ عرفاً بينَ الوجوبِ والاستحبابِ نسبةُ الأقلِّ والأكثرِ، بل النسبةُ بينَ مفهومينِ متباينَينِ، فلا موجَب لتعيينِ أحدِهما بالإطلاق.

ثالثها: أنّ صيغةَ الأمر تدلُّ علَى الإرسالِ والدَّفْعِ بنحو المعنَى الحرفيِّ، ولّما كانَ الإرسالُ والدفعُ مساوقاً لسدِّ تمامِ أبوابِ العدم للتحرُّكِ والاندفاع، فمُقتضَى أصالةِ التطابقِ بينَ المدلولِ التصوُّريِّ والمدلولِ التصديقيِّ أنَّ الطلبَ والحكمَ المبرَزَ بالصيغةِ سِنخُ حكمٍ يشتملُ على سدِّ تمامِ أبوابِ العدم، وهذا يعني عدمَ الترخيصِ في المخالفة.

ولعلَّ هذا التقريبَ أوجهُ من سابِقَيه، فإن تمَّ فهو، وإن لم يتمَّ يتعيَّنُ كونُ الدلالةِ على الوجوبِ بالوضعِ.

الشرح

بعد أن استعرض المصنّف (قدّس سرّه) القولين السابقين في دلالة مـادّة الأمـر وهيئته على الوجوب، يشرع في بيان القول الثالث.

القول الثالث: دلالة مادّة الأمر وهيئته على الوجوب بالإطلاق وقرينة الحكمة

ذهب جماعة من علماء الأصول منهم المحقّقان الخراساني والعراقي إلى أنّ مادّة الأمر وصيغته لا تـدلاّن إلاّ عـلى الطلـب، أمّـا الوجـوب فيـستفاد مـن الإطلاق وقرينة الحكمة ومن ظهورٍ عرفيٍّ سياقيٍّ للمتكلّم.

بعبارة أخرى: يرى أصحاب هذا المسلك أن الاستحباب يحتاج إلى قرينة، ومع عدم وجودها فالأصل هو الإطلاق. وهذا من قبيل قـول المـولى: (أكـرم العالم)، فإنّه يدلّ على وجوب إكرام جميع العلماء؛ العدول منهم وغير العدول، إذ لو كان مراده خصوص العالم العادل لبيّنَه، وحيث إنه لم يبيّن دلّ ذلك عـلى إرادة الأعمّ. كذلك في المقام، يكون الاستحباب مؤونـة زائـدة، فـإن جـاءت قرينة دالّة عليه فذاك، وإلا كانت قرينة الحكمة دالة على الوجوب.

ومعنى ذلك: أن هذا المسلك يبتني على القول بأن الأمر موضـوع لمطلـق الطلب؛ الأعمّ من الوجوب والاستحباب، وبالتمسّك بالإطلاق ومقـدّمات الحكمة يثبت أنه من الطلب الوجوبي.

قال المحقّق الخراساني: «...نعم، فيما كـان الآمـر بـصدد البيـان، فقـضية مقدّمات الحكمة هو الحمل على الوجوب، فإن الندب كأنه يحتـاج إلى مؤونـة بيان التحديد والتقييد بعدم المنع من الترك، بخلاف الوجوب، فإنه لا تحديـد فيه للطلب ولا تقييد، فإطلاق اللفظ وعدم تقييده مـع كـون المطلـق في مقـام

البيان، كافٍ في بيانه»[١].

توضيح ذلك: «إنه إذا لم نقل بكون الصيغة ظاهرة في الوجوب للتبادر، أو لما مر من الوجوه، يمكن أن نقول: إنّ الصيغة لها الظهور في الوجوب لمقدّمات الحكمة.

وحاصلها: أنه إذا كان الآمر في مقام البيان، وعلمنا بأنه يريد فرداً من أفراد الطلب ولا قرينة لفظية أو حالية تعيّنه، نقول: إنه لابدّ وأن يريد بالصيغة الطلب الوجوبي دون الطلب الندبي؛ لأن الفرق بين الطلب الوجوبي والندبي بعد اشتراكهما في أصل الطلب: هو أن الطلب الوجوبي يزيد على الجامع بشدّة الإرادة وتأكّدها، فزيادته من جنس ما به الاشتراك بينه وبين الندب، فحقيقة فصله الذي به يمتاز عن الندب من نفس طبيعة جنسه وهو أصل الطلب والإرادة، والطلب الندبي هو المرتبة الضعيفة من الطلب بحيث لم تبلغ مرتبة الشدة التي لا يرضى المولى تركها، ففصله الذي يمتاز به عن الوجوب هو عدم تأكّد الإرادة وعدم شدّتها، فالوجوب حقيقته نفس الطلب لكن بمرتبة شديدة والمرتبة الشديدة هي من طبيعة الطلب، والندب حقيقته طلب وعدم شدة وتأكد، ففصله أمر عدمي وفصل الوجوب أمر وجودي من نفس حقيقة الطلب.

فإذا تمّت هذه المقدّمة نقول: بعد أن كان المولى يريد فرداً من الطلب، فإذا كان مريداً للفرد الوجوبي لا يحتاج إلى ضمّ شيء إلى حقيقة الطلب لبيان فصل الوجوب؛ لما عرفت أن فصله من نفس طبيعة الطلب، فتكون الدلالة على الطلب كافية فيه، بخلاف ما إذا كان مريداً للندب فإنه يحتاج إلى أن يضمّ إلى الطلب شيئاً خارجاً عن حقيقة الطلب وهو الأمر العدمي، وحيث إن المفروض أنّه لم ينصب دالاً على هذا العدم، فلو كان مريداً له لكان ناقضاً

---

(١) كفاية الأصول، مصدر سابق: ص٧٢.

لغرضه، فيتمّ الظهور للصيغة في الوجوب ببركة مقدّمات الحكمة»[1].

وقال المحقّق العراقي: «لابدّ وأن يكون الوجه في ذلك هو قضية الإطلاق ومقدّمات الحكمة....»[2].

فتحصّل: أنّ دلالة الأمر على الوجوب، دلالة لفظية تستفاد من الإطلاق وقرينة الحكمة وليس من الوضع.

من هنا وقع الكلام والبحث بين الأعلام من المحقّقين في كيفية تقريب ذلك، وما هي أسباب احتياج الاستحباب إلى قرينة إضافية؟ فذكرت لذلك عدّة وجوه، كلّها تنصّ على أنّ الاستحباب لو كان هو المراد الجدّي للمولى لكان عليه أن ينصب قرينة، وحيث إنه لم ينصب قرينة فمراده الجدي هو الوجوب، ومنه يتّضح أنّ الاستحباب فيه مؤونة زائدة بخلاف الوجوب.

الوجوه التي ذكرت لتقريب القول الثالث

ذكرت عدة وجوه لتقريب القول بأن دلالة مادّة الأمر وهيئته على الوجوب إنما هي بالإطلاق وقرينة الحكمة:

الوجه الأوّل: ما ذكره المحقّق العراقي

قال المحقّق العراقي في نهاية الأفكار: «إن الطلب الوجوبي لما كان أكمل بالنسبة إلى الطلب الاستحبابي؛ لما في الثاني من جهة نقص لا يقتضي المنع عن الترك، فلا جرم عند الدوران مقتضى الإطلاق هو الحمل على الطلب الوجوبي، إذ الطلب الاستحبابي باعتبار ما فيه من النقص يحتاج إلى نحو تحديد وتقييد، بخلاف الطلب الوجوبي فإنه لا تحديد فيه حتى يحتاج إلى

---

(١) بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، مصدر سابق: ج١، شرح: ص٣٧٢- ٣٧٣.

(٢) نهاية الأفكار، مصدر سابق: ج١-٢، ص ١٦٢

التقييد، و حينئذ فكان مقتضى الإطلاق بعد كون الآمر بصدد البيان هو كـون طلبه طلباً وجوبياً لا استحبابياً»[1].

وحاصل ما أفاده (قدّس سرّه): أنّ الأمر موضوع للطلب، والطلـب باعتبـاره حقيقة تشكيكية يمكن تقسيمه – بحسب الدقّة العقلية– إلى قسمين:

الطلب الشديد، وهو الوجوب.

الطلب الضعيف أو غير الشديد، وهو الاستحباب.

ومن الواضح أنّ الطلب وشدّة الطلب هما شيء واحد لا شـيئان، كـما أنّ النورية والقوّة في قولك: هذا نور قويّ، شيء واحد في الواقع، ولكن في مقـام التعبير والتميّز عن النور الضعيف يعبَّر عنه بلفظين.

فشدّة الطلب ليست شيئاً زائـداً عـلى نفـس الطلـب؛ إذ الأمـر والطلـب التشكيكي مرتبته الشديدة الكاملة ليست إلا الحقيقة، فهي بـسيطة لا مركّبـة، أما مرتبته الضعيفة الناقصة فهي مركّبة من الحقيقة ومـن عـدم المرتبـة التامّـة الكاملة. هذا كلّه في مقام الإثبات.

وعليه – في مقام الإثبات– لا نحتاج في إرادة الوجوب الذي هو المرتبـة التامّـة الكاملة إلى مؤونة زائدة، لكونها نفـس الحقيقـة، أمـا في صـورة إرادة الاسـتحباب الذي هو المرتبة الضعيفة والناقصة، فلابـدّ مـن بيـان زائـد يـدلّ عـلى ذلـك. وحينئذٍ في كلّ مورد لا يوجد فيه بيان زائد لإفادة المرتبة الناقصة، كان مقتضى أصالة الإطلاق إرادة الحقيقة التامّة والمرتبة الشديدة للطلب، وهي الوجوب.

بعبارة أخرى: «إنّ الأمر مادّةً وصيغةً يكون دالاً بلحاظ المدلول التصديقي على الإرادة المولوية القائمة في نفس المولى، فكأن لفظ الأمر مادّةً وصيغةً قالب لإبراز إرادة المولى وطلبه. ثم إن هذه الإرادة أمرها مردَّد بين أن تكون شـديدة

---

(١) نهاية الأفكار، مصدر سابق: ج١-٢، ص١٦٢-١٦٣.

وهي الوجوب، وبين أن تكون ضعيفة وهي الاستحباب.

والمراد بمقدّمات الحكمة وبالإطلاق، إثبات أن هذه الإرادة المدلول عليها بالأمر هي إرادة قوية وليست ضعيفة.

ويتمّ ذلك ببيان وهو: أن الإرادة الشديدة تختلف عن الإرادة الضعيفة في تأكيد الإرادة، بمعنى أن الإرادة الشديدة تشترك مع الإرادة الضعيفة في أصل الإرادة، وتختلف الشديدة عن الضعيفة بتأكيد هذه الإرادة وشدّتها، إذن فما به امتياز الإرادة الشديدة عن الإرادة الضعيفة هو الإرادة أيضاً وقوّة هذه الإرادة، وهذا معناه أن الإرادة الشديدة لا تزيد عن الإرادة بشيء، لا بما له الاشتراك ولا بما له الامتياز؛ لأن ما به الاشتراك وهو الإرادة، وما به الامتياز هو قوة الإرادة وتأكيدها، الذي هو عبارة عن الإرادة، إذن فالإرادة الشديدة وما به اشتراكها وما به امتيازها كلاهما إرادة، وأما الإرادة الضعيفة، فما به اشتراكها هو الإرادة أيضاً، لكن ما به امتيازها هو فقدان الإرادة.

وبناء على ذلك فإن لفظ الأمر مادّة وهيئة، الصادر من المولى، يدلّ على الإرادة وعندئذٍ إن كان الثابت في نفس المولى هو الإرادة القوية إذاً فالخطاب المولوي يبيّن تمام حقيقة هذه الإرادة بلحاظ ما به اشتراكها وبلحاظ ما به امتيازها، لأنها بتمامها إرادة، ولا تزيد عن الإرادة بشيء، فما به الاشتراك فيها هو الإرادة وما به امتيازها عن غيرها هو الإرادة، والخطاب الصادر من المولى يفي بالتعبير عن الإرادة، فالتعبير به مناسب للتعبير عن تمام هوية هذه الإرادة، فتمام هوية هذه الإرادة لا يزيد عن الإرادة بشيء، وأما إذا كان ما في نفس المولى هو الإرادة الضعيفة إذن فخطاب المولى يعبّر عما به الاشتراك في هذه الإرادة عن أصل الإرادة، وأما ما به امتياز هذه الإرادة عن الإرادة القوية فلا يعبّر عنه خطاب المولى، لأن ما به الامتياز هو فقدان المرتبة العالية من الإرادة، وهذا الفقدان ليس مدلولاً لخطاب المولى بالأمر مادّة وصيغة.

إذن فالأمر يدور بين أن يكون ما في نفس المولى هو الإرادة القوية، إذن فما هو في نفس المولى بتمامه مبيّن بالخطاب، وبين أن يكون ما في نفس المولى هو الإرادة الضعيفة، إذن فخطاب المولى لا يفي ببيان تمام ما في نفسه، لأن ضعف الإرادة عبارة عن فقدانها، والفقدان لا يدلّ عليه الخطاب كما هو واضح، وحينئذٍ تجري مقدّمات الحكمة، ويقال إن الأصل هو كون المولى في مقام بيان تمام ما في نفسه، فإذا كان تمام مرامه هو الإرادة القوية، إذن فقد بيّنها بتمامها، فقد بيّن ما به الاشتراك وما به الامتياز، وإن كان تمام مرامه هو الإرادة الضعيفة فهو لم يبيّن تمام مرامه، لأن الإرادة الضعيفة ما به اشتراكها قد بُيّن، وما به امتيازها عن الإرادة القوية فلم يتبيَّن. فبمقتضى أصالة كون المولى في مقام البيان، وأنه لو كان يريد تلك المؤونة الزائدة لنصب قرينة عليها، وحيث إنّه لم ينصب قرينة، فمقتضى هذا الإطلاق وهذه المقدّمات حمل الإرادة على الإرادة القوية»[1].

الأجوبة على تقريب المحقّق العراقي

هذا البيان - على حدّ تعبير الأستاذ الشهيد في تقريرات بحثه- وإن كان صناعياً في نفسه، وتامّاً من الناحية الفنية، ولكن يرد عليه ما ذُكر في الفلسفة من أن شدة الشيء وضعفه غير خارجين عنه، فالنور القوي ليس مركّباً من نور وقوّة، وهكذا النور الضعيف.

وإن شئت قل: إنّ الإطلاق وقرينة الحكمة إنما تجري في الأمور العرفية، وهذا التشقيق والتحليل للطلب لا يفهمه العرف حتى يجري الإطلاق وقرينة الحكمة بلحاظه، ففي القضايا التي نريد أن نجري الإطلاق وقرينة الحكمة بلحاظها لابدّ أن يكون ذكر القيد وعدم ذكره أمراً عرفياً، أما هنا فإنّ القيد أمر

---

(١) تمهيد في مباحث الدليل اللفظي، مصدر سابق: ج٢، ص٣٥-٣٧.

عقلي، والعرف لا يفهمه قيداً حتى يجري الإطلاق وقرينة الحكمة بلحاظه لنفيـه، فلابدّ للعرف من تشخيص أن هذا قيد وفهمه كقيد حتـى يقـول إذا لم يبيّنـه فهـو غير مرادٍ له، ولكنه – أساساً– لا يستطيع تشخيص كون الضعف قيداً.

فإن قلت: كيف يمكن أن يكون ضعف الطلب قيداً؟

قلت: إلى الآن لا يمكن أن يتصوَّر كيف يكون ضعف الطلب حيثية هـي غير حيثية الطلب، حتى يأتي العرف لينفيها بالإطلاق وقرينة الحكمـة. نعـم، العدالة وعدمها، والفسق وعدمه، وهكذا الفقر وعدمه، كلّهـا أمـور يفهمهـا العرف، فإذا قال المولى: (أكرم العالم) فُهم أنـه لـو كـان مـراد المـولى – جـدّاً– العالم، العادل كان عليه نصب قرينةٍ، وحيث إنّه لم ينصب قرينـة عـلى العدالـة فهي ليست مرادة له جداً، أما أن ضعف الطلب أيـضاً يحتـاج إلى قرينـة لأنـه حيثية وراء حيثية الطلب فإن لم يبيّن ولم ينصب قرينة على حيثيـة الـضعف إذا كان مراده الإطلاق الذي هو الوجوب فهذا أمر عقلي بالغ الدقّة.

الوجه الثاني لتقريب دلالة الأمر على الوجوب بالإطلاق وقرينة الحكمة

حاصل هذا الوجه: أنّ الوجوب مقيّد بحدّ عدمي، بخلاف الاسـتحباب فإنه مقيّد بأمر وجودي، بمعنى: أن الاستحباب هـو الآخـر يحتـاج إلى قرينـة وحيثية إضافية، ولكن ببيان معاكس للبيان الذي ذُكر في الوجـه الأول. ففـي البيان السابق كان الاستحباب مقيّـداً بـأمر عـدمي، أمـا في هـذا الوجـه فـإنّ الوجوب هو المقيَّد بالأمر العدمي، والاستحباب مقيَّد بأمر وجودي.

توضيح ذلك: إنّ الوجوب – كما هو المعروف بين جملـة مـن المتقـدّمين– ليس هو مجرّد طلب الفعل؛ باعتبار أن هذا المقدار ثابت في المستحبّ أيضاً، بل هو مركّب من طلب الفعل مع المنع من الترك، والمستحب هو طلب الفعل مع الترخيص في الترك «فهناك قدر مـشترك بـين الوجـوب والاسـتحباب وهـو طلب الفعل، ويمتاز الوجوب بالمنع أو بالنهي عن الترك، ويمتاز الاستحباب

بالترخيص في الترك»[1]، وهذا يعني أنّ الوجوب لا يرادف الطلب، بل هو طلب مع شيء، وذلك الشيء ليس هو المنع عن الترك؛ لأن المنع عن الترك موجود في المكروه ومع ذلك لا يفيد اللزوم فيها. فليس الطلب مع المنع عن الترك هو العلامة المشخّصة للوجوب، بل هو عدم الترخيص في الترك.

بعبارة أخرى: الوجوب مركّب من حيثيتين:

الأولى: حيثية الطلب، ولكن ليس كلّ طلب؛ لأن المستحبّ يوجد فيه طلب، ولكن لا يوجد فيه وجوب ولزوم.

والثانية: حيثية عدم الترخيص في الترك.

فلو فرضنا أنّ الطلب جنس لكان فصله عدم الترخيص في الترك، لا المنع عن الترك؛ لأن المنع عن الترك موجود في المكروهات ولا يوجد لزوم. وهذا معنى أنّ الوجوب مركّب من أمر وجودي وهو الطلب، وأمر عدمي وهو عدم الترخيص.

وهكذا بالنسبة إلى المستحبّ، فهو طلب مقيَّد بالترخيص في الترك، وهو أمر وجودي. وهذا يعني أن المستحبَّ - هو الآخر- مركَّب من حيثيتين؛ حيثية الطلب، وحيثية الترخيص بالترك، وكلتا الحيثيتين أمر وجودي.

من هنا قالوا كلما دار أمر المولى بين أن يريد حيثيتين وجوديتين أو حيثية وجودية والأخرى عدمية، فإن الحيثيتين الوجوديتين هما اللتان تحتاجان إلى بيان زائد، أما الوجودية والعدمية فلا يحتاجان إلى ذلك. فإذا نصب قرينة على الوجود الزائد فهو مستحبّ، وإن لم ينصب قرينة على الترخيص فالإطلاق وقرينة الحكمة يدلّان على الوجوب.

بعبارة أخرى: حاصل الوجه الثاني - الذي ذُكر لإثبات أن الاستحباب

---

(١) تمهيد في مباحث الدليل اللفظي، مصدر سابق: ج٢، ص٣٨.

يحتاج إلى بيان زائد، ومع عدم وجود هذا البيان فنثبت بقرينة الحكمة والإطلاق أن المراد جداً هو الوجوب- يبتني على مقدّمتين:

الأولى: أنّ الطلب مركّب من أمر وجوديّ وعدميّ، بخلاف الاستحباب فإنه مركّب من أمرين وجوديين.

الثانية: لو صدر من المولى ما فيه الحيثية المشتركة، ولكن شككنا في مراده من هذا الطلب، أهو الذي يتميّز بأمر عدمي وهو الوجوب، أم الذي يتميّز بأمر وجودي وهو الاستحباب؟ مقتضى الظهور العرفي والسياقي أن مراده جداً هو الذي يتميَّز بالأمر العدمي؛ باعتبار أنه لو كان مراد المولى ما يتميَّز بالأمر الوجودي لكان هذا خرقاً فاضحاً لقرينة الحكمة وللظهور العرفي السياقي، إذ كيف يمكن أن يقال بأن مراده الطلب الذي يتميَّز بأمر وجودي ولا ينصب قرينة على ذلك.

نعم، إذا كان مراده ذلك الطلب الذي يتميَّز بأمر عدمي ولم ينصب قرينة، فهذا فيه مخالفة للظهور العرفي السياقي، ولكن بدرجة أخفّ من تلك المخالفة ما لو كان مراده يتميَّز بأمر وجودي.

الاعتراض على الوجه الثاني

اعترض المصنّف على كلّية المقدّمة الثانية؛ أي: صحيح أنّه في بعض الموارد إذا كانت هناك حيثية مشتركة وكان هناك طلبان وكان المميّز لأحدهما أمراً عدمياً والمميّز للآخراً أمر وجودياً - فلو شككنا في أنّ مراده هل هو الذي يتميّز بأمر عدمي أو الذي يتميّز بأمر وجودي، فإن مقتضى الإطلاق وقرينة الحكمة هو أن يكون مراده الذي يتميَّز بأمر عدمي- ولكن هذا ليس بشكل مطلق وفي جميع الحالات، أي أنّ هذا المعنى لا نقبله في الوجوب والاستحباب؛ لأن العرف لا يرى أن الوجوب والاستحباب من مصاديق الأقلّ والأكثر، مع أنه بناء على هذا الوجه يلزم أن يكون الاستحباب أكثر والوجوب أقل.

فإن قلت: ماذا يفهم العرف من الوجوب والاستحباب؟

قلت: إنّ العرف يفهم أن الوجوب والاستحباب أمران متباينان، هذا حكم شرعي يحتاج إلى بيان، وذلك حكم شرعي آخر يحتاج إلى بيان.

بعبارة أخرى: كما أن الحيثية الوجودية في الاستحباب تحتاج إلى بيان، كذلك الحيثية العدمية في المميّز للوجوب تحتاج إلى بيان، ولا يمكن بالإطلاق وقرينة الحكمة أن نثبت إحدى الحيثيتين، ونقدّمها على الحيثية الأخرى.

الوجه الثالث لتقريب دلالة الأمر على الوجوب بالإطلاق وقرينة الحكمة

حاصل هذا الوجه: أنّ الإرسال على قسمين:

الأوّل: الإرسال التشريعي

الثاني: الإرسال التكويني.

ولكي نفهم الإرسال التشريعي لابدّ أولاً من معرفة الإرسال التكويني، ويمكن أن نمثّل له بمن يضع يده في ظهر إنسان ويدفعه إلى الأمام، فهذا الإنسان الذي دُفع إلى الأمام لا يمكنه أن لا يتحرّك إلى الأمام لأن من يضع يده في ظهر إنسان ويدفعه بقوة إلى الأمام يكون قد سدّ جميع الأبواب أمام المدفوع في عدم الاندفاع والتحرّك. والإرسال التشريعي هو كالإرسال التكويني مع فارق واحد وهو أنه في الثاني لا تتخلل إرادة الغير بخلاف الأول.

فإذا اتضح هذا نقول: في هيئة فعل الأمر توجد نسبة إرسالية سدت تمام أبواب عدم الاندفاع وعدم الامتثال. وهذا ينسجم مع الوجوب لا مع الاستحباب؛ لأنه في الاستحباب لم تنسد تمام أبواب عدم الامتثال، فلهذا جاز للمكلف ترك المستحب؛ قال الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه): «وهذا التقريب لا بأس به وهو جار في تمام موارد استعمالات صيغة الأمر»[1].

---

(١) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج٢، ص٢٢-٢٣.

مختار المصنّف

يرى المصنّف (رحمه الله) أنّ منشأ التبادر هو الإطلاق وقرينة الحكمة فإن تم فهو، وإن لم يتمّ نلتزم أنّ الوضع اللغوي دال على أنّ مادّة الأمر دالة على الوجوب. أما ما ذهب إليه الميرزا النائيني (رحمه الله) من أنّ الدلالة على الوجوب إنّما هي بحكم العقل، فلا يمكن القبول به بحال من الأحوال.

أضواء على النص

• قوله (قدّس سرّه): «**إن دلالة الأمر على الوجوب بالإطلاق وقرينة الحكمة**»، من ظهور حال المتكلّم، وقُرّبَ ذلك بوجوه كلّها منصبّة على إثبات نكتة واحدة وهي أن الاستحباب قرينة إضافية تحتاج إلى حيثية جديدة وإلى نصب قرينة لبيان تلك الحيثية، بخلاف الوجوب فلا يحتاج إلى مؤونة إضافية.

• قوله (قدّس سرّه): «**وهي**»، أي الإرادة.

• قوله (قدّس سرّه): «**وحيث إن شدة الشيء من سنخه بخلاف ضعفه**»، ضعف ذلك الشيء يعني أن القوة والشدة ليست حيثية إضافية على الطلب، بخلاف ضعف الطلب فإنه حيثية إضافية على الطلب.

• قوله (قدّس سرّه): «**لأنها بحدّها لا تزيد على الإرادة بشيء**»، أي لأنّ الإرادة الشديدة لا تزيد على ذات الإرادة بشيء.

• قوله (قدّس سرّه): «**فلا يحتاج حدّها**»، أي فلا يحتاج حدّ الإرادة الشديدة.

• قوله (قدّس سرّه): «**إلى بيان زائد على بيان المحدود بينما تزيد الإرادة الضعيفة بحدّها عن حقيقة الإرادة**»؛ لأن الضعف شيء غير الإرادة، من قبيل ما نقول في الوجود والماهية، حيث يقول الفلاسفة - هناك- أن حد الوجود غير المحدود، الضعف غير الطلب، ضعف الوجود يعني حده، فحيثية الضعف شيء وحيثية الطلب شيء آخر، بخلاف الشدة والطلب فإن الطلب وشدته

ليستا حيثيتين، بل هما حيثية واحدة ومن سنخ واحد.

• قوله (قدّس سرّه): «**فلو كانت هي**»، أي الإرادة الضعيفة.

• قوله (قدّس سرّه): «**المعبَّر عنها بالأمر**»، أي بالصيغة.

قوله (قدّس سرّه): «**لكان اللازم نصب القرينة على حدّها الزائد**»، على هذا الأمر العدمي على هذا الضعف.

• قوله (قدّس سرّه): «**لأن الأمر لا يدلّ إلاّ على ذات الإرادة**»، أما على حيثية الضعف فمادّة الأمر وصيغته لا تدلاّن.

• قوله (قدّس سرّه): «**وقد أجيب عن ذلك بأن اختلاف الحدّين**»، حدّ الوجوب وحدّ الاستحباب.

• قوله (قدّس سرّه): «**أمر عقلي بالغ الدقّة وليس عرفياً**»، فإذا كان الأمر كذلك فلا يَلتفتُ إليه العرف ليقول إنه يحتاج إلى بيان زائد وقرينة الحكمة.

• قوله (قدّس سرّه): «**يعيّن أحد الحدّين**»، في قبال الحدّ الآخر. فالسيد الشهيد (قدّس سرّه) يقول بناء على هذا؛ فكما أن الوجوب يحتاج إلى بيان، فالاستحباب كذلك يحتاج إلى بيان، وإن قلتم إن الوجوب لا يحتاج إلى بيان، فالاستحباب كذلك لا يحتاج إلى بيان، لا أن أحدهما يحتاج إلى بيان إضافي والآخر لا يحتاج؛ المستحبّ يحتاج إلى بيان قرينة إضافية ولكن الوجوب لا يحتاج.

• قوله (قدّس سرّه): «**إن الوجوب ليس عبارة عن مجرّد طلب الفعل**»، بل هو طلب الفعل مع إضافة؛ لأن طلب الفعل ثابت في المستحبّات أيضاً، من هنا لابدّ من فرض عناية زائدة بها يكون الطلب وجوباً.

• قوله (قدّس سرّه): «**لأنّ النهي عن شيء ثابت في باب المكروهات أيضاً**»، بمعنى أن النهي عن الترك موجود في المكروه ولا يدلّ على اللزوم؛ لأن انضمام ما لا يدلّ على اللزوم إلى ما لا يدلّ على اللزوم لا يدلّ على اللزوم. من هنا لابدّ أن ينضم إليه ما يدلّ على اللزوم، وليس هو إلا الترخيص في الترك.

• قوله (قدّس سرّه): «**أيضاً**»، أي كذلك لا يدلّ على اللزوم.

• قوله (قدّس سرّه): «**وإنما هي**»، المقصود: العناية الإضافية.

• قوله (قدّس سرّه): «**هي عدم ورود الترخيص في الترك**»، لا المنع عن الترك.

• قوله (قدّس سرّه): «**فيكون**» الوجوب.

• قوله (قدّس سرّه): «**والمميّز للاستحباب أمر وجوديّ**»، أي: فصله المميّز هو أمر وجودي.

• قوله (قدّس سرّه): «**المقدّمة الثانية: أنه كلما كان الكلام واحداً بحيثية مشتركة**» وهي الطلب.

• قوله (قدّس سرّه): «**ويتردّد أمرها**»، أمر تلك الحيثية المشتركة.

• قوله (قدّس سرّه): «**على الأول**» ما يتميّز بأمر عدمي.

• قوله (قدّس سرّه): «**المقصود**» أي المراد من قبل المتكلّم.

• قوله (قدّس سرّه): «**فهذا خرق عرفي واضح لظهور المتكلّم في بيان تمام المراد بالكلام**»، خرق فاضح لظهور عرفي إن أراد المتكلّم شيئاً لابدّ أن ينصب قرينة عليه.

• قوله (قدّس سرّه): «**وأما إذا كان المقصود ما يتميّز بالأمر العدمي فهو ليس خرقاً لهذا الظهور بتلك المثابة**» بتلك المرتبة، خرق أيضاً لأنه يحتاج إلى بيان كما قلنا في الوجه الأوّل أمر عدمي يحتاج إلى بيان، يقول نعم، إذا كان يريد الوجودي ولم ينصب قرينة فكأنه تجاوز العرف بدرجة مئة في المئة، ولكن إذا أراد العدم ولم ينصب القرينة فكأنه تجاوز العرف بدرجة أقل؛ خمسين بالمئة مثلاً، وكلما دار الأمر بين أنه تجاوز العرف بدرجة مئة وتجاوز العرف بدرجة خمسين، نقول تجاوز العرف بدرجة خمسين لا أنه تجاوز العرف بدرجة مئة.

• قوله (قدّس سرّه): «**ليس خرقاً للظهور بتلك المثابة**»، خرق للظهور إلاّ أنه بدرجة أقل.

• قوله (قدّس سرّه): «**كأنه لا يزيد**»، بقرينة الوجه الأوّل الذي ذكرنا أن الأمر العدمي يحتاج إلى بيان زائد لا يزيد على الحيثية المشتركة التي يفي بها الكلام.

• قوله (قدّس سرّه): «**ومقتضى هاتين المقدّمتين تعيّن الوجوب بالإطلاق**»، في قبال الاستحباب، ولكن هذا الوجه - أيضاً- غير تام.

• قوله (قدّس سرّه): «**ويرد عليه**»، أي ويرد على هذا الوجه الثاني.

• قوله (قدّس سرّه): «**المنع من إطلاق المقدّمة الثانية**»، بمعنى أنّ المصنّف يقبل المقدّمة الأولى، وكذلك المقدّمة الثانية ولكنه ينكر كلّية المقدّمة الثانية.

• قوله (قدّس سرّه): «**فإنه ليس كلّ أمر عدمي لا يلحظ أمراً زائداً عرفاً**»، بل بعض الأمور العدمية يرى العرف أنها تحتاج إلى بيان زائد كما أن الأمر الوجودي يحتاج إلى بيان زائد.

• قوله (قدّس سرّه): «**ولهذا**»، أي والشاهد على ما تقدّم، أنّ نفس الوجوب والاستحباب لا يراهما العرف أقلّ وأكثر.

• قوله (قدّس سرّه): «**إن النسبة عرفاً بين الوجوب والاستحباب نسبة الأقلّ والأكثر**» نسبة الأقلّ هي الوجوب، أما نسبة الأكثر فهي الاستحباب.

• قوله (قدّس سرّه): «**بل النسبة بين مفهومين متباينين**»، فيرى الوجوب مفهوماً ويرى الاستحباب مفهوماً مبايناً للمفهوم الأول، وبعبارة أخرى: كما أن الاستحباب يحتاج إلى بيان زائد كذلك الوجوب.

• قوله (قدّس سرّه): «**فلا موجب لتعيين أحدهما بالإطلاق**»، يعني تعيين الطلب الوجوبي بالإطلاق في قبال الآخر الذي هو الطلب الاستحبابي.

• قوله (قدّس سرّه): «**ثالثها**»، هذا الوجه يجري في صيغة الأمر، ولا يجري في مادّته.

• قوله (قدّس سرّه): «**إن صيغة الأمر تدلّ على الإرسال بنحو المعنى الحرفي**»، تقدّم في الحلقتين السابقتين أن صيغة فعل الأمر هي معنىً حرفي، وعندما

نقول إن هيئة فعل الأمر تدلّ على الإرسال والطلب، ليس المراد أن الطلب مرادف للمعنى الحرفي، بل إن صيغة فعل الأمر تدلّ على الطلب من باب أنها تدلّ على منشأ انتزاع الطلب.

• قوله (قدّس سرّه): «**ولما كان الإرسال والدفع مساوقاً لسدّ تمام أبواب العدم**»، توجد في العبارة مقدّمة مطويّة، وهي أنّ الإرسال التشريعي هو على غرار الإرسال التكويني، وحيث إن الإرسال التكويني سُدّ فيه تمام أبواب العدم، فكذلك الإرسال التشريعي.

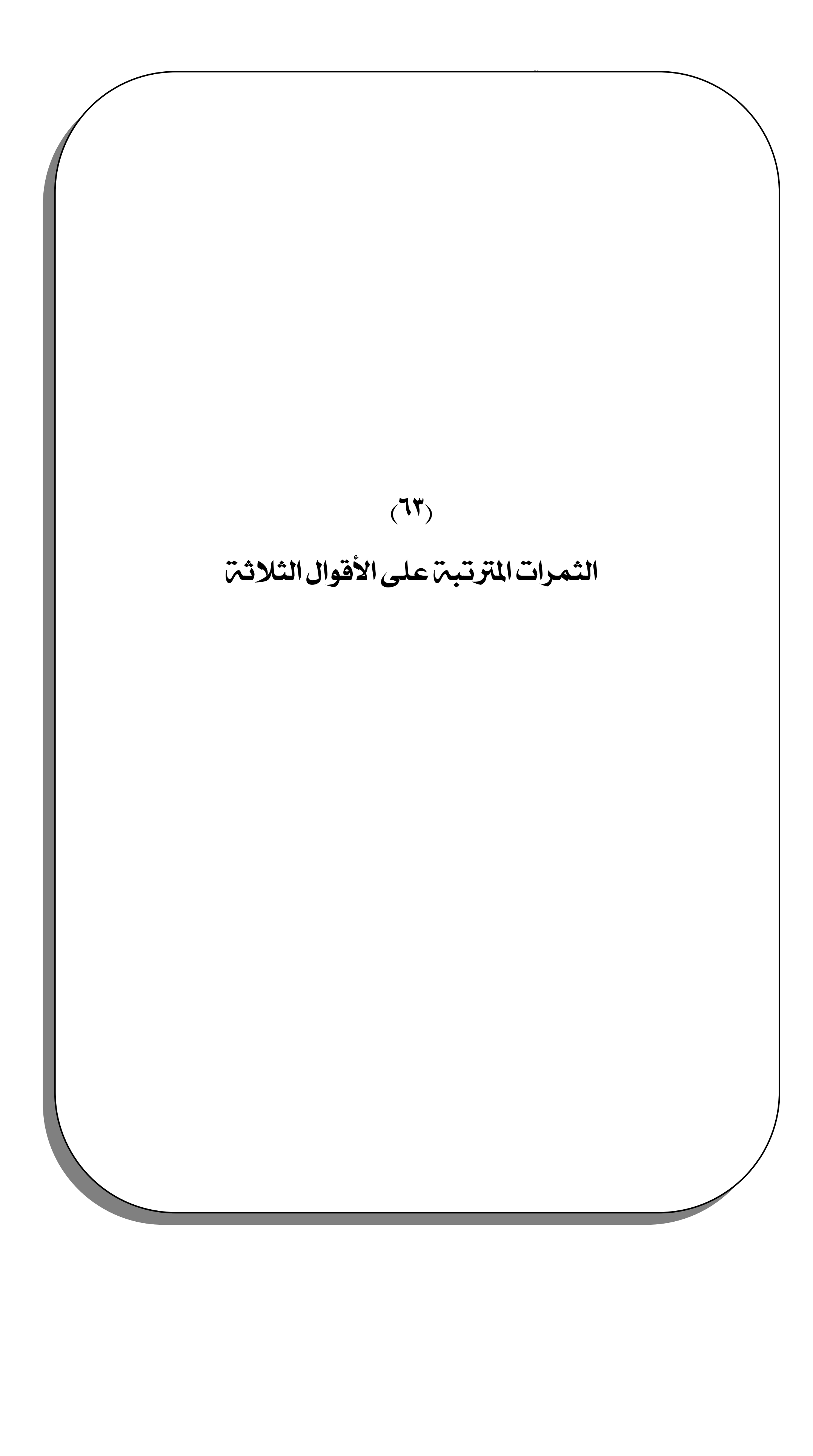
• قوله (قدّس سرّه): «**فمقتضى أصالة التطابق بين المدلول التصوّري**»، للصيغة الذي هو النسبة الإرسالية.

• قوله (قدّس سرّه): «**والمدلول التصديقي**»، الذي هو المراد الجدي للمتكلّم، فبمقتضى أصالة التطابق بين المدلول التصوّري والمدلول التصديقي الأوّل والثاني يثبت أن الطلب والحكم المبرز بالصيغة هو سنخ حكم يشتمل على سدّ تمام أبواب العدم وليس هو إلاّ الوجوب فإن المستحب لا يشتمل على سد تمام أبواب العدم.

• قوله (قدّس سرّه): «**ولعل هذا التقريب أوجه من سابقيه**»، أي أوجه من التوجيهين الأوّل والثاني اللذين ذكرناهما.

• قوله (قدّس سرّه): «**فإن تمّ فهو**»، أي فإن تم هذا الوجه فهو.

• قوله (قدّس سرّه): «**وإن لم يتمّ يتعيّن كون الدلالة على الوجوب بالوضع**»، لا بالعقل ولا بالإطلاق وقرينة الحكمة.



(٦٣)

الثمرات المترتبة على الأقوال الثلاثة

وتترتّبُ فوارقُ عمليةٌ عديدةٌ بينَ هذهِ الأقوالِ علَى الرغمِ مِن اتّفاقِها علَى الدلالةِ علَى الوجوبِ، ومِن جُملتِها: أنّ إرادةَ الاستحبابِ مِن الأمرِ مرجعُها علَى القولِ الأوّلِ إلى التجوُّزِ واستعمالِ اللفظِ في غيرِ ما وُضِعَ له، ومرجِعُها علَى القولِ الأخيرِ إلى تقييدِ الإطلاق، وأما علَى القولِ الوسَطِ فلا ترجِعُ إلى التصرُّفِ في مدلولِ اللفظِ أصلاً.

وعليهِ فإذا جاءتْ أوامرُ متعدّدةٌ في سياقٍ واحدٍ وعُلم أنّ أكثرَها أوامرُ استحبابيةٌ، اختلَّ ظهور الباقِي في الوجوبِ علَى القولِ الأول؛ إذ يلزمُ مِن إرادةِ الوجوبِ منه حينئذٍ تغايرُ مدلولاتِ تلك الأوامرِ مع وحدةِ سياقِها، وهو خلافُ ظهورِ السياقِ الواحدِ في إرادةِ المعنى الواحدِ مِن الجميع.

وأمّا علَى القولِ الثاني فالوجوبُ ثابتٌ في الباقي؛ لعدمِ كونِه دخيلاً في مدلولِ اللفظِ لتُثْلَمَ وحدةُ المعنى في الجميع.

وكذلك الحالُ علَى القولِ الثالثِ، لأنَّ التفكيكَ بين الأوامرِ وكونَ بعضِها وجوبيةً وبعضِها استحبابيةً لا يعني ـ على هذا القول ـ تغايرَ مدلولاتِها، بل كلُّها ذاتُ معنىً واحدٍ، ولكنه أُريدَ في بعضِها مطلَقاً وفي بعضِها مقيَّداً.

الشرح

تترتّب على الأقوال الثلاثة المتقدّمة ثمرات عديدة، وليس البحث فيها مجرّد بحث نظري محض، كما في جملة من الأبحاث الأصولية عقيمة الثمرة، كبحث الصحيح والأعمّ، وبحث الحقيقة الشرعية وبحث المشتقّ على بعض المباني، وكبعض الأبحاث المطوّلة التي تبحث في علم الأصول وهي عقيمة الثمرة في الفقه، حتى قال السيد الشهيد (قدس سره) وهو بصدد بيان المصادر التي اعتمدها في استنباط أحكام الفتاوى الواضحة: «نرى من الضروري أن نشير أخيراً بصورة موجزة إلى المصادر التي اعتمدنا بصورة رئيسية في استنباط هذه الفتاوى الواضحة، وهي كما ذكرنا في مستهلّ الحديث عبارة عن الكتاب الكريم والسنّة النبوية الشريفة بامتدادها المتمثّل في سنّة الأئمة المعصومين من أهل البيت (عليهم السلام) باعتبارهم أحد الثقلين اللذين أمر النبي (صلى الله عليه وآله) بالتمسّك بهما، ولم نعتمد في شيء من هذه الفتاوى على غير هذين المصدرين، أما القياس والاستحسان ونحوهما فلا نرى مسوّغاً شرعياً للاعتماد عليها تبعاً لائمة أهل البيت (عليهم السلام). وأما ما يسمّى بالدليل العقلي الذي اختلف المجتهدون والمحدّثون في أنه هل يسوغ العمل به أو لا، فنحن وإن كنا نؤمن بأنه يسوغ العمل به، ولكنا لم نجد حكماً واحداً يتوقّف إثباته على الدليل العقلي بهذا المعنى، بل كلّ ما يثبت بالدليل العقلي فهو ثابت في نفس الوقت بكتاب أو سنّة، وأما ما يسمّى بالإجماع فهو ليس مصدراً إلى جانب الكتاب والسنّة، ولا يُعتمد عليه إلّا من أجل كونه وسيلةَ إثباتٍ للسنة في بعض الحالات. وهكذا كان المصدران الوحيدان هما الكتاب والسنّة»[1].

---

(١) الفتاوى الواضحة، السيد محمد باقر الصدر، مطبعة الآداب، النجف الأشرف: ص ١٥.

الثمرات المترتبة على الأقوال الثلاثة

على الرغم من أنّ جميع الأقوال متّفقة على أنّ مادّة الأمر وصيغته دالة على الوجوب، وأنّ مادّة النهي وصيغته دالة على الحرمة، إلا أنّ الاختلاف في هذه الأقوال يُنتج فوارق عملية مهمة. قال السيد الشهيد (قدّس سرّه): «هذا وهناك فوارق وثمرات فقهية عديدة بين هذه المسالك الثلاثة اتضح بعضها وسنشير إلى جملة منها»[1].

الثمرة الأولى: إذا استعملت مادّة الأمر أو صيغته في المستحب، كما لو قال المولى: (ادعُ عند رؤية الهلال)، وكان الدعاء عند رؤية الهلال مستحباً لا واجباً، فإن بنينا على القول الأوّل - وهو أن دلالة مادّة الأمر وهيئته على الوجوب بالوضع- فيكون استعمال اللفظ في المستحبّ استعمالاً له في غير ما وُضع له، فلو استعملت مادّة الأمر وصيغته في المستحبّ كان استعمالاً مجازياً.

أما إذا بنينا على القول الثالث- وهو أنّ دلالة مادّة الأمر وهيئته على الوجوب تكون بالإطلاق- كان الاستعمال حقيقياً؛ لأن الإطلاق حينئذٍ يستفاد من عدم نصب القرينة، فلو نصبت القرينة فُهم أنه يريد المستحب لا المطلق.

أما بناء على القول الثاني - هو أنّ دلالة مادّة الأمر وهيئته على الوجوب تكون بحكم العقل- فلا يمكن القول بأنّ الاستعمال حقيقي ولا مجازي؛ لأن الوجوب لا يستفاد من اللفظ وإنما من حكم العقل، ومعه لا معنى لأن يقال أن الاستعمال مجازي أو حقيقي.

وعليه فإذا جاءت أوامر متعدّدة في سياق واحد، كما لو قال المولى: (اغتسل للجمعة وللجنابة وللنصف من شعبان ولمسّ الميت)، وعلم أن

---

(١) بحوث في علم الإصول، مصدر سابق: ج٢، ص٢٤.

أكثرها أوامر استحبابية، اختلّ ظهور الباقي في الوجوب على القول الأول، إذ يلزم من إرادة الوجوب منه حينئذ تغاير مدلولات تلك الأوامر مع وحدة سياقها، وهو خلاف ظهور السياق الواحد في إرادة المعنى الواحد من الجميع.

وبعبارة أخرى: إن بنينا على القول الأوّل فبقرينة وحدة السياق إما أن نحكم بوجوب جميع الأغسال وإما أن نحكم باستحبابها، وحيث إنّ أكثرها مستحبّ فلا يمكن أن نحكم بوجوب الجميع، بل نحكم باستحباب الجميع. فلو أُريد إثبات وجوب غسل الجنابة فلابدّ - حينئذٍ- من دليل آخر؛ لأن وحدة السياق في المقام تمنع من استعمال النسبة الصدورية في الوجوب بالنسبة إلى غسل الجنابة، وفي الاستحباب بالنسبة لغسل الجمعة، فـ (اغتسل) إما أن تكون مستعملة في النسبة الصدورية الواجبة أو في النسبة الصدورية المستحبة، وحيث لا يمكن أن تكون في النسبة الصدورية الواجبة للعلم بأن أكثر الأغسال مستحبة، تعيّن استعماله في النسبة الصدورية المستحبة.

وإذا بنينا على القول الثالث فإن قامت القرينة على الاستحباب، حكمنا به، وإلا نحكم بالوجوب.

أما إذا بنينا على القول الثاني ففي الموارد التي دلَّ الدليل على الترخيص في الترك نثبت الاستحباب، وفي الموارد التي لم يقم الدليل على الترخيص بالترك نثبت الوجوب.

قال السيد الشهيد: «إنّ مبنى الفقهاء عادة في الفقه على أنه إذا وردت أوامر عديدة في سياق واحد وعرفنا من الخارج استحباب بعضها، اختلّ ظهور الباقي في الوجوب على القول بوضع الأمر للوجوب؛ إذ يلزم من إرادة الوجوب منه حينئذٍ تغاير مدلولات تلك الأوامر مع ظهور وحدة السياق في إرادة المعنى الواحد من الجميع، وأما بناء على مسلك حكم العقل فجميع الأوامر مستعملة في معنى واحد وهو الطلب، والوجوب حكم عقلي خارج عن

مدلول اللفظ مبنيّ على تمامية مقدّمة أخرى هي عدم الترخيص والتي تمّت بالنسبة لبعضها دون بعض، من دون أن يخلّ ذلك بالسياق، وكذلك الحال على مسلك الإطلاق؛ لأن المعنى المستعمل فيه واحد على كلّ حال ولكنه أريد في بعضها المقيّد بدالّ آخر كما هو محقّق في محلّه في بحوث المطلق والمقيّد»[١].

الثمرة الثانية: من جملة الثمرات التي تترتّب على هذه المسالك الثلاثة «أنه لو ورد أمر بطبيعي فعل، كما إذا ورد (أكرم العالم) وعلمنا من الخارج بأن (إكرام غير الفقيه) لا يجب، فهل يمكن إثبات استحباب (إكرام غير الفقيه من العلماء) أم لا؟

فعلى مسلك الوضع لا يمكن ذلك؛ إذ بعد حمله على الوجوب بمقتضى الوضع له، لابدّ من تخصيص غير الفقيه وإخراجه من الدليل، ولا يوجد أمر آخر فيه لكي يُحمل على الاستحباب، وهذا بخلافه على مسلك حكم العقل بالوجوب؛ لأن الأمر مستعمل في الطلب على كلّ حال، غاية الأمر ثبت ترخيص في حصّة ولم يثبت في أخرى، فيثبت الاستحباب لا محالة في الأولى والوجوب في الثانية. وكذلك الحال على مسلك الإطلاق؛ إذ لا وجه لرفع اليد عن أصل الطلب في غير الفقهاء»[٢].

أضواء على النص

- قوله (قدّس سرّه): «**ومن جملتها**»، أي ومن جملة هذه الفوارق.
- قوله (قدّس سرّه): «**إنّ إرادة الاستحباب من الأمر مرجعها على القول إلى التجوّز**»؛ لأنه استعمال للفظ في غير ما وضع له.

---

(١) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج٢، ص٢٤، ٢٥.

(٢) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج٢، ص٢٥، ٢٦. هناك ثمرات أخرى ذكرها السيد الشهيد في تقريرات بحثه، فراجع.

• قوله (قدّس سرّه): «**وأمّا على القول الوسط**»، الثاني.

• قوله (قدّس سرّه): «**فلا ترجع إلى التصرّف في مدلول اللفظ أصلاً**»؛ باعتبار أن الوجوب والاستحباب أمران خارجان عن مدلول اللفظ ولا علاقة لهما باللفظ، وإنما علاقتهما بحكم العقل، بالوجوب وعدم الوجوب.

• قوله (قدّس سرّه): «**وعليه**»، أي بناء على هذا تترتّب ثمرة في الفقه.

• قوله (قدّس سرّه): «**فإذا جاءت أوامر متعدّدة في سياق واحد**»، كما لو فرض ورود أمر واحد بشيئين، كقول المولى: «اغتسل للجمعة وللجنابة»، وعلم من الخارج بأن غسل الجمعة ليس بواجب، فعلى مسلك الوضع لا يمكن إثبات الوجوب لغسل الجنابة؛ لوحدة السياق. فإذا أردنا إثبات الوجوب لغسل الجنابة فلا يمكن الاستناد إلى هذا الدليل، بل لابدّ أن يكون عندنا دليل آخر.

• قوله (قدّس سرّه): «**أكثرها**»، أي أكثر الأوامر.

• قوله (قدّس سرّه): «**منه**»، أي من ذلك الأمر.

• قوله (قدّس سرّه): «**تغاير مدلولات تلك الأوامر مع وحدة السياق**»، بعضها استحبابية والأخرى وجوبية، وهذا خلاف وحدة السياق.

• قوله (قدّس سرّه): «**خلاف الظهور**»، لا مستحيل استعمال اللفظ في أكثر من معنى.

• قوله (قدّس سرّه): «**الوجوب ثابت في الباقي**»، إن اقترن بالترخيص فهو مستحب، وإلاّ فلا، بل هو واجب.

• قوله (قدّس سرّه): «**على هذا القول تغاير مدلولاتها**» الأوامر، لا أن الأمر واحد ولكن بعضٌ مقيّدٌ والآخر مطلق.

(٦٤)

ما يدلّ على الطلب بالعناية

(الجملة الخبرية المستعملة في مقام الطلب)

- تفسير دلالة الجملة الخبرية على الطلب
  - ✓ تقييد المخبر عنه بمن يطبّق عمله على الموازين الشرعية
  - ✓ دلالة الجملة الخبرية على الطلب من باب الكناية
  - ✓ دلالة الجملة الخبرية على الطلب من باب المجاز
- نوع الطلب المستفاد من الجملة الخبرية
  - ✓ بناء على الوجه الأول
  - ✓ بناء على الوجه الثاني
  - ✓ بناء على الوجه الثالث
- دلالة الجملة الخبرية على الوجوب آكد من دلالة صيغة الأمر

القسم الثاني: [ما يدلّ على الطلب بالعناية]

ونقصدُ به: الجملةَ الخبريةَ المستعمَلَة في مقامِ الطلب، والكلامُ حولَها يقعُ في مرحلتين:

الأولى: في تفسيرِ دلالتِها علَى الطلب، مع أنها جملةٌ خبريةٌ مدلولُها التصوُّريُّ يشتملُ على صدورِ المادّةِ مِن الفاعِلِ، ومدلولُها التصديقيُّ قصدُ الحكايةِ، فما هِيَ العنايةُ التي تُعمَلُ لإفادةِ الطلبِ بها؟

وفي تصويرِ هذهِ العنايةِ وجوهٌ:

الأوّلُ: أن يحافَظَ علَى المدلولِ التصوُّريِّ والتصديقيِّ معاً، فتكونُ الجملةُ إخباراً عن وقوعِ الفعلِ مِنَ الشخصِ، غير أنّه يُقيِّدُ الشخصَ الذي يقصِدُ الحكايةَ عنه بمن كان يُطبِّقُ عملَه على الموازينِ الشرعية، وهذا التقييدُ قرينتُه نفسُ كونِ المولى في مقامِ التشريعِ، لا نقلِ أنباءٍ خارجية.

الثاني: أن يحافظَ على المدلولِ التصوّريِّ، وعلى إفادةِ قصدِ الحكايةِ، ولكن يقالُ: إنَّ المقصودَ حكايتُه ليسَ نفسَ النسبةِ الصدوريةِ المدلولةِ تصوّراً، بل أمرٌ ملزومٌ لها، وهو الطلبُ مِن المولى، فتكونُ مِن قبيلِ الإخبارِ عن كرمِ زيدٍ بجملةِ (زيدٌ كثيرُ الرماد) على نحوِ الكناية.

الثالث: أن يُفرَضَ استعمالُ الجملةِ الخبريةِ في غيرِ مدلولِها التصوُّريِّ الوضعيِّ مجازاً، وذلك بأن تُستَعْمَلَ كلمةُ (أعادَ) أو (يُعيدُ) في نفسِ مدلولِ (أَعِد)، أي: النسبةِ الإرسالية.

ولا شكَّ في أن الأقرَب مِن هذهِ الوجوهِ هو الأولُ؛ لعدمِ اشتمالِه على أيِّ عنايةٍ سوَى التقييدِ الذي تتكفّلُ به القرينَةُ المتّصلةُ الحاليّة.

الثانية: في دلالتها على الوجوب: أمّا بناءً على الوجهِ الأوّلِ في إعمالِ العنايةِ، فدلالتُها علَى الوجوبِ واضحةٌ؛ لأنَّ افتراضَ الاستحبابِ يَستَوجبُ تقييداً زائداً في الشخصِ الذي يكونُ الإخبارُ بلحاظِه، إذ لا يكفي في صدقِ الإخبارِ فرضُه مِمَّن يُطَبِّقُ عملَه على الموازينِ الشرعيةِ، بل لابدّ مِن فَرضِ أنّه يطبِّقُه على أفضلِ تلك الموازين.

وأمّا بناءً على الوجهِ الثاني، فتدلُّ الجملةُ علَى الوجوبِ أيضاً، لأنّ الملازمةَ بينَ الطلبِ والنسبةِ الصدوريَّةِ المصحِّحةِ للإخبارِ عن الملزومِ ببيانِ اللازمِ إنما هي في الطلبِ الوجوبيِّ، وأمَّا الطلبُ الاستحبابيُّ فلا ملازمةَ بينه وبينَ النسبةِ الصدوريةِ، أو هناك ملازمةٌ بدرجةٍ أضعفَ.

وأمّا بناءً علَى الالتزامِ بالتجوُّزِ في مقامِ استعمالِ الجملةِ الخبريةِ ـ كما هو مقتضَى الوجهِ الأخير ـ فيشكُلُ دلالتُها علَى الوجوبِ، إذ كما يمكنُ أن تكونَ مستعمَلةً في النسبةِ الإرساليةِ الناشئةِ مِن داعٍ لزوميٍّ، كذلك يمكنُ أن تكونَ مستعملةً في النسبةِ الإرساليةِ الناشئةِ من داعٍ غيرِ لزوميٍّ.

الشرح

بعد أن فرغ المصنّف من بحث ما يدلّ على الطلب بلا عناية كمادّة الأمر وصيغته، شرع في بحث ما يدلّ عليه بالعناية، من قبيل الجملة الخبرية المستعملة في مقام إنشاء الطلب.

ومن الواضح أنّ استعمال الجملة الخبرية في الكتاب والسنّة في مقام إنشاء الطلب كثيرٌ، كقوله تعالى: ﴿**وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ**﴾[(١)]، وكما في صحيحة صفوان بن يحيى: أنه كتب إلى أبي الحسن (عليه السلام) يسأله عن الرجل معه ثوبان فأصاب أحدهما بول، ولم يدرِ أيّهما هو، وحضرت الصلاة، وخاف فوتها وليس عنده ماء، كيف يصنع؟ قال: «**يصلّي فيهما جميعاً**»[(٢)]. وكما في رواية محمد بن مسلم، قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الرجل يخرج من إحليله بعد ما اغتسل شيءٌ؟ قال: «**يغتسل ويعيد الصلاة...**»[(٣)]. ورواية سماعة، قال: سألته عن الرجل يجنب ثم يغتسل قبل أن يبول فيجد بللاً بعد ما يغتسل؟ قال: «**يعيد الغسل، فإن كان بال قبل أن يغتسل فلا يعيد غسله ولكن يتوضّأ ويستنجي**»[(٤)]. وهكذا قوله (عليه السلام) : «**يسجد سجدتي السهو**»[(٥)]، أو

---

(١) البقرة: ٢٢٨.

(٢) من لا يحضره الفقيه، للشيخ الجليل الأقدم الصدوق أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، صحّحه وعلّق عليه علي أكبر الغفاري، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية في قم المقدسة، الطبعة الثانية: ج١، ص٢٤٩، ح٧٥٦.

(٣) وسائل الشيعة، مصدر سابق: ج ٢، ص ٢٥١، أبواب الجنابة، الباب: ٣٦، ح ٦.

(٤) المصدر نفسه: ج ٢، ص ٢٥١، أبواب الجنابة، الباب: ٣٦، ح ٨.

(٥) المصدر نفسه: ج٤، ص٩٧٠، باب: من نسي سجدة فذكرها قبل الركوع، حديث: ٧.

«**يعيد صلاته**»[١]، وغيرها من موارد كثيرة. وقبل الدخول في ما أفاده المصنّف (قدّس سرّه) نشير إلى أمورٍ:

الأمر الأوّل: الجمل الخبرية التي تستعمل في مقام الإنشاء قد تستعمل في مقام الإنشاء المعاملي كبعت واشتريت وأنكحت وما شاكلها، وقد تستعمل في مقام إنشاء الطلب كأعاد ويعيد واغتسل ويغتسل وهكذا، ومحلّ الكلام في المقام هو الاستعمال الثاني دون الأول.

الأمر الثاني: إنّ استعمال الجمل المضارعية في مقام الإنشاء كثير في الروايات، وأما استعمال الجمل الماضوية في مقام الإنشاء فلم يصحّ، فلا يقال: (صلّى) في مقام الأمر بالصلاة. نعم، يستثنى من ذلك موردان:

المورد الأوّل: فيما إذا وقعت الجملة الماضوية جزاء في الجملة الشرطية، كقول الإمام علي (عليه السلام) : «**من تكلَّم في صلاته أعاد**»[٢]، أو «**إذا قهقه في صلاته أعاد**». «ونكتة المطلب هي أنّ تصدّي المولى للطلب وكون نظره نظراً طلبياً لا يُناسب مع فرض الفراغ عن وقوع الفعل والانتهاء منه في الماضي، فإن النظر الطلبي نظر ترقّبي استدعائي، وهذا لا يناسب مع النظر إلى الصلاة بأنها قد وقعت ومضت، الذي هو مفاد فعل الماضي، وهو ببعض المعاني مفاد الجملة الاسمية، فهذان النظران متنافيان بحسب المناسبات العرفية الارتكازية، ولهذا لا يصحّ عرفاً أن يتقمّص المولى قميص الطلب وينظر بالنظر الطلبي إلى

---

(١) تهذيب الأحكام في شرح المقنعة للشيخ المفيد (رضوان الله عليه)، تأليف شيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي، حقّقه وعلّق عليه سيّدنا الحجّة السيد حسن الموسوي الخرسان، دار الكتب الإسلامية، طهران، الطبعة الثالثة، ١٣٦٤ش: ج ٢، ص ١٤٣ – ١٤٤.

(٢) جامع أحاديث الشيعة، آية الله العظمى الحاج حسين الطباطبائي البروجردي، المطبعة العلمية، قم، ١٣٩٩هـ:ج٥، ص٥٠٨، باب: حكم من تكلّم في صلاته متعمّداً، ح٢.

الصلاة، ثم يستعمل الفعل الماضي الذي نظره نظر المضي والانتهاء، إلا إذا قُلِب الماضي إلى شبه المضارع، من قبيل أن يجعله جزاءً في قضية شرطية، فيقول: إذا أعاد صلّى، فهنا لم يَعُد الفعل الماضي ماضياً؛ لأنه لم يبق متمحّضاً في المضي والوقوع والانتهاء، وهذا لا يتناسب مع كونه طلباً واستدعاء. هذه هي النكتة في عدم صحّة استعمال الفعل الماضي المتمحّض في الماضوية وما كان من قبيله في مقام الطلب والاستدعاء»[1].

المورد الثاني: ما كان من قبيل: (عافاك الله)، و(رحمك الله)، (وغفر الله لك)، فهي جمل خبرية قوامها الفعل الماضي من دون وقوعه في جملة شرطية، ومن المعلوم أن المقصود بهذه الجمل ليس الإخبار، بل الطلب والسؤال. وقد علّق المصنّف (قدّس سرّه) على هذا المورد بقوله: «وأما مثل (غفر الله لك) و(رحمك الله) فهو حقيقة ليس طلباً بالمعنى المتعارف وإن كان إنشاء، ولكن الظاهر أن مفاده هو ترقّب وتوقّع أنّ هذا المطلب قد صدر من المولى وليس مفاده طلب صدوره من المولى كما يقول: يا ربّنا اغفر لفلان»[2].

الأمر الثالث: يجوز استعمال الجملة الخبرية في مقام الإنشاء إذا كانت فعلية، وهو المعهود خارجاً، دون ما إذا كانت اسمية، فلا يصحّ أن يقول في مقام إيجاب الإعادة: (هو معيد). ولم يعهد ذلك في الاستعمالات العرفية أصلاً.

وقد عدّه السيد الخوئي في «المحاضرات» من أفحش الأغلاط؛ «ضرورة وضوح غلطية استعمال: (زيد قائم) في مقام طلب القيام منه، فإنه مما لم يعهد في أيّ لغة من اللغات»[3]، ولعل السرَّ فيه: «أن الجملة الفعلية تحكي عن

---

(١) تمهيد في مباحث الدليل اللفظي، مصدر سابق: ج٤، ص١٣٦.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) محاضرات في أصول الفقه، مصدر سابق:ج ١، ص ١٠١.

النسبة الصدورية، فيمكن أن يقال بأن إبراز النسبة الصدورية وكأنها متحقّقة في مقام الإنشاء، يصحّ أن يجعل كناية عن إرادة الصدور، ويستعمل في مقام البعث نحو تحقيق الفعل وإيجاده. وليس كذلك الجملة الاسمية، فإنها تتكفّل الحكاية عن اتّصاف الذات بالوصف، وذلك لا يصلح أن يكون كناية عن إرادة الصدور والإيجاد، ويستعمل في مقام البعث نحو إيجاد الفعل»[١].

نعم، يصحّ إنشاء المادّة بالجملة الاسمية، كما في جملة: أنت حرّ لوجه الله، أو هند طالق، ونحو ذلك.

الأمر الرابع: إنّ الفعل المضارع المقرون بلام الأمر - من قبيل: قول الإمام عليه السلام فيمن صلّى في ثوب نجس، فلم يذكره إلا بعد الفراغ: (**فليُعِد صلاته**)[٢]- خارج عن محلّ الكلام؛ باعتبار أنّ دلالته على الطلب تكون بلا عناية.

الجملة الخبرية المستعملة في مقام الطلب

لا ينبغي الإشكال في عدم دلالة الجملة الخبرية - بحسب مدلولها الوضعي التصوّري ومدلولها التصديقي- على الطلب؛ لأنّ مدلولها التصوّري عبارة عن نسبة صدور الفعل من فاعل ما في أحد الأزمنة الثلاثة، فقولك: (يعيد صلاته) جملة خبرية موضوعة بحسب وضعها الأولي إلى نسبة الإعادة إلى فاعل ما. ومدلولها التصديقي عبارة عن قصد الحكاية والإخبار عن وقوع هذه النسبة في الخارج؛ سواء وقعت فعلاً كما في: (أعاد الصلاة)، أم أنها تقع في الحال أو الاستقبال كما في: (يعيد الصلاة).

---

(١) منتقى الأصول، مصدر سابق: ج٦، ص٤٠.

(٢) انظر: مستدرك الوسائل، مصدر سابق: ج٢، ص٥٨٦، أبواب النجاسات والأواني، باب: ٣٣، ح٣.

ولكن مع ذلك فإنها تستعمل في مقام إنشاء الطلب حيثما قامت قرينة على ذلك ولو حالية أو مقامية، فقول الإمام (عليه السلام) : «**يغتسل ويعيد الصلاة**»[(١)]، جملة خبرية استعملها في إرادة الطلب. وهذا مما اتّفق عليه الأعلام. نعم، وقع الخلاف بينهم في مقامين:

- مقام تفسير دلالة الجملة الخبرية على الطلب، وكيف يمكن استعمالها وإرادة الإنشاء منها.
- ومقام تشخيص نوع الطلب المستفاد من الجملة الخبرية.

المقام الأوّل: تفسير دلالة الجملة الخبرية على الطلب

من المعلوم أنّ الجملة الخبرية تدلّ تصوّراً على نسبةٍ تامّة تمّ تحقيقها والفراغ منها، وتصديقاً على قصد الحكاية عن شيء، وحينئذٍ كيف يمكن تصوّر استعمالها في مقام الإنشاء؟ فإنّ الإنشاء دال على نسبة تامّة يراد تحقيقها وإيجادها في الخارج، لا أنه دال على نسبةٍ تم تحقّقها وفرغ عنها، كما أنّ الإنشاء لا يوجد فيه - تصديقاً - قصد الحكاية. إذن كيف نفسّر استعمال الجملة الخبرية وإرادة الإنشاء؟

ذكر المصنّف - في المتن- وجوهاً ثلاثة لتخريج وتوجيه دلالة هذه الجملة على الطلب:

الوجه الأوّل: تقييد المخبر عنه بمن يطبّق عمله على الموازين الشرعية

الجملة الخبرية لها مدلول تصوّري بحسب وضعها وطبعها وهو النسبة الصدورية، ومدلول تصديقي بحسب ظهورها السياقي وهو قصد الإخبار عن وقوع وثبوت هذه النسبة في الخارج.

---

(١) تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، مصدر سابق: ج ٢، ص ٢٥١، أبواب الجنابة، الباب: ٣٦، ح ٦.

وفي هذا الوجه يحافظ على المدلول التصوّري للجملة الخبرية حتى مع إرادة الطلب منها. فجملة: (**يُعيد صلاته**) مستعملة في موارد الطلب في النسبة الصدورية أي صدور الإعادة من المصلي، على حدّ استعماله في سائر الموارد، وكذلك يحافظ على مدلولها التصديقي الذي هو الإخبار عن صدور هذه النسبة، فيقال: إنّ المدلول التصديقي لجملة: (يعيد صلاته) هو الإخبار عن وقوع الإعادة من الشخص خارجاً. وبهذا يتضح أنّ استعمال الجملة الخبرية في مقام الطلب استعمال حقيقي؛ لأنه في هذا الاستعمال يحافظ على كلا مدلوليها؛ التصوّري والتصديقي.

فإن قلتَ: لو قُصد من الجملة الخبرية المستعملة في مقام الطلب الحكاية والإخبار عن وقوع الفعل من الشخص خارجاً يلزم من ذلك الكذب؛ للعلم بعدم وقوع الإعادة من كلّ شخص خارجاً، فعندما يسأل المعصوم عن الشك بين الأولى والثانية، ويقول: (يعيد صلاته)، أو (أعاد صلاته)، فإنهما - أعاد ويعيد- يدلّان على قصد الحكاية والإخبار عن وقوع الفعل من الشخص خارجاً، مع أنه كثيراً ما يتخلّف بحسب الخارج فلا تتحقّق الإعادة.

قلتُ: إنّ الشارع بقوله: (يُعيد صلاته)، يخبر بأن من كان في مقام الانقياد والامتثال يعيد صلاته، ففاعل (يُعيد) هو من كان عمله على وفق الموازين الشرعية، فهو لم يقصد الحكاية عن كلِّ إنسان شكَّ بين الأولى والثانية ليلزم من حكايته عنه والإخبار عن وقوع الإعادة منه كذبٌ، وإلّا فإنّ من لا يلتزم بالدين والشرع قد يتهاون في إعادة الصلاة مع طلب المولى منه ذلك. فإخبار المولى بالإعادة هو إخبار وحكاية عن شخص مخصوص؛ وهو الذي يكون عمله وفق الموازين الشرعية.

ثمّ إنّ إخبار المولى بالإعادة يدلّ بالالتزام على طلبها؛ «باعتبار أن إخبار المولى عن أن من يكون عمله مطابقاً للقواعد الشرعية يعيد، فهذا إخبار

بالدلالة الالتزامية، عن أن القواعد الشرعية تأمر بالإعادة، فالمولى حينما يخبر بأنّ الإنسان الذي يكون عمله مطابقاً للقواعد الشرعية (يعيد)، فهذا إخبار بالمطابقة عن الإعادة، وإخبار بالالتزام عن أن القواعد الشرعية تطلب وتقتضي الإعادة، وبذلك تكون الجملة الخبرية دالة على الطلب»[1].

فتحصّل: أنّ العناية بحسب هذا الوجه هي عبارة عن تقييد الشخص الذي يقصد الحكاية عنه بمن يطبّق عمله على الموازين الشرعية، وبمن جعل نفسه بمنزلة الآلة بيد الشارع. فهي في المخبر عنه، لا في الجملة الخبرية.

وحيث إنّ الجملة الخبرية إنما تخبر عن الأشخاص الخارجيين، كان تقييدها بالإخبار عن الشخص الذي يطبّق أعماله على الموازين الشرعية بحاجة إلى قرينة. وليست هي إلا نفس كون المخبر المولى في مقام التشريع وبيان الحكم الشرعي لا نقل أنباء خارجية.

قال السيد الأستاذ (قدّس سرّه): «ولكي يكون إخبار المولى بالإعادة دالاً بالالتزام على الطلب، فهذا ينشأ من ظهور حال المولى في أنه في مقام إعمال المولوية، لا مقام الحكاية البحتة، وهذا الظهور بنفسه يكون مقيّداً لمن يعيد بخصوص الإنسان الذي هو في مقام الامتثال، وهذه العناية وهي تضييق دائرة الإخبار بمن كان في مقام الامتثال تحتاج إلى مثل هذه القرينة، وإلا لو تجرّدت كلمة (يعيد) عن كلّ قرينة لكان مقتضى طبعها الأولي هو الإخبار المحض»[2].

فتحصّل: أن تضييق دائرة الإخبار وتقييدها بمن كان يطبّق عمله على الموازين الشرعية هي العناية التي لأجلها تحمل الجملة الخبرية على الطلب، مع أن ذلك خلاف طبعها، والذي يدلّ على هذه العناية هو ظهور حال المولى في أنه في مقام بيان الحكم الشرعي.

(١و٢) تمهيد في مباحث الدليل اللفظي، مصدر سابق: ج٤، ص١٣١.

الوجه الثاني: دلالة الجملة الخبرية على الطلب من باب الكناية

في هذا الوجه يحافظ على كلا مدلولي الجملة الخبرية؛ التصوّري والتصديقي، فتكون الجملة مستعملة في النسبة الصدورية، ويقصد بها الحكاية، ولكن يفترض أن المقصود حكايته ليس نفس النسبة الصدورية المدلولة تصوّراً، بل المحكي بها أمر يكون ملزوماً لتلك النسبة بحيث يكون لازمه وقوع النسبة في الخارج.

فهذا الوجه يفترض أن جملة: (يعيد الصلاة)، استعملت في معناها الموضوعة له وهو نسبة صدور الإعادة من فاعل ما، ولكنها لا تحكي عن وقوع الإعادة في الخارج، وإنما تحكي عن أمر يلزم من وجوده وقوع الإعادة خارجاً، وهو الطلب من المولى، فيصبح الإخبار عن الطلب الذي هو الملزوم بلسان الإخبار عن اللازم، وهو ما يعبَّر عنه بالكناية.

قال في نهاية النهاية: «إنّ استعمال الجمل الإخبارية في مقام الإنشاء تارة يكون من قبيل الكنايات كما في صيغ العقود والإيقاعات، وعليه فلا تحمل الجملة على الإنشاء إلا مع القرينة الصارفة عن الحمل على الإخبار، كما لا يصار إلى كلّ كناية ما دام الحمل على المعنى الصريح ميسوراً، وإن كان المستعمل فيه في الصورتين واحداً»[1].

ولتوضيح هذا الوجه وبسط الكلام فيه، نقول: يرى أصحاب هذا الوجه أنّ دلالة الجملة الخبرية المستعملة في مقام الإنشاء على الطلب يكون من باب الكناية، «والكناية في اللغة: مصدر كنيت بكذا عن كذا، أو كنوت إذا تركت التصريح به.

وفي الاصطلاح: لفظ أريد به لازم معناه مع جواز إرادته معه؛ أي إرادة ذلك المعنى مع لازمه كلفظ طويل النجاد والمراد به طول القامة مع جواز أن

---

(١) نهاية النهاية شرحاً للكفاية، للأيرواني: ج ١، ص ١٥.

يراد حقيقة طول النجاد أيضاً»[١].

والكناية عن الشيء: الدلالة عليه من غير تصريح باسمه. وهي عند أهل البيان أن يريد المتكلّم إثبات معنى من المعاني فلا يذكره باللفظ الموضوع له من اللغة، ولكن يجيء إلى معنى هو تاليه ورديفه في الوجود، فيومئ به إليه، ويجعله دليلاً عليه، فيدلّ على المراد من طريق أولى. مثاله قولهم: (طويل النجاد) و (كثير الرماد)، يعنون طويل القامة وكثير الضيافة، فلم يذكروا المراد بلفظه الخاصّ به، ولكن توصّلوا إليه بذكر معنى آخر هو رديفه في الوجود؛ لأن القامة إذا طالت طال النجاد، وإذا كثر القرى كثر الرماد[٢].

وقد اختُلف في كونها حقيقة أو مجازاً، على أقوال:

أولاً: إن الكناية مجاز

نقل بدر الدين الزركشي عن الطرطوسي قوله: «قد اختلف في وجود الكناية في القرآن، وهو كالخلاف في المجاز، فمن أجاز وجود المجاز فيه أجاز الكناية وهو قول الجمهور، ومن أنكر ذلك أنكر هذا»[٣]. فمن هذه العبارة يُفهم أن الكناية عند الجمهور مجاز. فقولك: (زيد كثير الرماد)، استعمال لكثرة الرماد في الكرم ابتداء، بعلاقة اللزومية فتكون من المجاز المرسل.

ثانياً: الكناية قسيم للحقيقة والمجاز

يرى المحقّقون من علماء البيان أنّ الكناية ليست حقيقة؛ لأنّ لفظ (كثرة الرماد) لم يستعمل في كثرة الرماد. وكذلك هي ليست مجازاً؛ لأن الاستعمال

---

(١) مختصر المعاني، سعد الدين التفتازاني، دار الفكر، قم، ١٤١١ هـ: ص ٢٥٧

(٢) اُنظر: البرهان في علوم القرآن، للإمام بد ر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، ١٣٧٦هـ: ج ٢، ص ٣٠١.

(٣) المصدر نفسه.

المجازي لا يجامع إمكان إرادة المعنى الحقيقي، فقولك: (رأيت أسداً يرمي) تريد بـه الرجل الشجاع دون الحيوان المفترس. أما الكناية فهي قد تجـامع المعنـى الحقيقـي، فلا مانع من أن يكون (زيد) عنده رماد كثير وفي نفس الوقت هو كريم.

قال الشيخ محمد حسين الحـائري في فـصوله: «إنّ محقّقـي علـماء البيـان جعلوا الكناية قسيماً للحقيقة والمجاز وعرّفوها بلفظ أريد بـه لازم معنـاه مـع جواز إرادته معه، فأخرجوها عن حدّ الحقيقة؛ لكونهـا مـستعملة في غـير مـا وُضعت له، وعن حدّ المجاز؛ لاعتبارهم فيه الاقتران بالقرينة المانعة عن إرادة ما وُضعت له وعدمه فيها، فالمراد بطويل النجاد وكثير الرمـاد طويـل القامـة والجواد، مع جواز إرادة معناهما الأصلي أيضاً»[1].

وقال التفتازاني: إن الكناية تخالف المجاز من جهة إرادة المعنى الحقيقـي[2] مع إرادة لازمه كإرادة طول القامة، بخـلاف المجـاز فإنـه لا يجـوز فيـه إرادة المعنى الحقيقي للزوم القرينة المانعة عن إرادة المعنى الحقيقي. وقوله من جهـة إرادة المعنى ليوافق ما ذكره في تعريف الكناية ولأن الكناية كثيراً ما تخلـو عـن

---

(١) الفصول الغروية في الأصول الفقهية، مصدر سابق: ص٢٨.

(٢) إنّ المراد بجواز إرادة المعنى الحقيقي في الكناية هو أن الكناية من حيث إنها كنايـة لا تنافي ذلك كما أن المجاز ينافيه. لكن قد يمتنع ذلك في الكناية بواسطة خصوص المادّة كما ذكر صاحب الكشّاف في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ أنه من باب الكناية، كما في قولهم: (مثلك لا يبخل) لأنهم إذا نفـوه عمّـن يماثلـه وعمّـن يكـون عـلى أخـصّ أوصافه فقد نفوه عنه، كما يقولون: (بلغت أترابه)، يريـدون بلوغـه، فقولنـا: (لـيس كمثله شيء) عبارتان متعاقبتان على معنى واحد؛ وهو نفي المماثلة عن ذاته مـع أنـه لا فرق بينهما إلا ما تعطيه الكناية من المبالغة. ولا يخفى ههنا امتنـاع إرادة الحقيقـة وهـو نفي المماثلة عمن هو مماثل له وعمن يكون على أخصّ أوصافه. انظر: مختصر المعـاني، أسعد الدين التفتازاني، منشورات الفكر، الطبعة الأولى، ١٤١١ هـ: ص ٢٥٧.

إرادة المعنى الحقيقي؛ للقطع بصحّة قولنا فلان طويل النجاد وجبان الكلب ومهزوم الفصيل وإن لم يكن له نجاد ولا كلب ولا فصيل . ومثل هذا في الكلام أكثر من أن يحصى[1] .

والظاهر أن مقصودهم بذلك عدم اعتبار قيام القرينة على كون المراد هو بيان المعنى الكنائي خاصّة كما هو الشأن في المجاز، بل يعمّ ما لو كان المراد هو ذلك أو أريد به بيان الأمرين معاً، فالمعتبر في الكناية هو كون المعنى الكنائي مقصوداً بالإفادة من الكلام، سواء كان الموضوع له أيضاً مقصوداً بالإفادة معه أو لا، فهو أعمّ من الوجهين، بخلاف المجاز فإن المقصود فيه إفادة المعنى المجازي خاصّة من دون إفادة المعنى الحقيقي، فهو ملزوم للقرينة المعاندة.

قال في هداية المسترشدين: «إن الكناية مستعملة ابتداء في معناه الحقيقي لينتقل منه إلى الأمر الخارج عنه، سواء كان المقصود هو إفادة ذلك الأمر الخارج خاصّة أو إفادة المعنى الحقيقي معه أيضاً، ومن البيّن أن في ذلك أيضاً مخالفة للظاهر، فلا تحمل العبارة عليه إلا مع قيام قرينة على كون الغرض المسوق له الكلام بيان غير مدلوله الحقيقي في الجملة، سواء كان المدلول الحقيقي مقصوداً بالإفادة أيضاً أو لا. وهذا الوجه كما ترى طريق خاص في التعبير يخالف التعبير بكلّ من الحقيقة والمجاز، ويقع فيه الاختلاف في الدلالة وضوحاً وخفاءً على نحو المجاز ، ولذا جعلوه أحد المقاصد في فنّ البيان ، فجعلوا الكناية قسيمة للحقيقة والمجاز ، فقسّموا الألفاظ على أقسام ثلاثة ، واعتبروا في المجاز الاقتران بالقرينة المعاندة لإرادة الحقيقة، فتأمل»[2] .

---

(١) مختصر المعاني، مصدر سابق: ص ٢٥٧. مع تصرف (قليل).

(٢) هداية المسترشدين في شرح معالم الدين، آية الله العظمى الحاج الشيخ محمد تقي الرازي النجفي الأصفهاني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرّفة: ج ١، ص١٥٢.

ثالثاً: الكناية حقيقة لا مجاز

بيان ذلك: قد يكون المقصود باستعمال اللفظ إفادة المعنى الموضوع له. ولا إشكال في كون الاستعمال حينئذٍ حقيقة.

وقد يكون المقصود إفادة غير ما وضع له ابتداء، وحينئذ فالغالب أن يكون الموضوع له واسطة في الانتقال إليه بمعونة القرينة الدالة عليه من غير أن يراد ذلك من اللفظ، بل إنما يكون واسطة في الانتقال خاصّة، وقد لا يكون المعنى الموضوع له واسطة في الانتقال إليه أيضاً، بل تكون القرينة هي المفهمة لإرادة ذلك المعنى من غير انتقال إلى معناه الموضوع له أصلاً كما أشرنا إليه. ولا إشكال في كون الاستعمال على هذه الصورة استعمالاً مجازياً.

وقد يكون المقصود بالإفادة غير ما وضع له، لكن يراد من اللفظ خصوص ما وضع له ابتداء لينتقل منه إلى المعنى المقصود. وحينئذٍ يندرج الاستعمال في الحقيقة بملاحظة ما يتراءى من ظاهر حدها، نظراً إلى استعمال اللفظ حينئذ في المعنى الحقيقي ابتداء وإن جعل ذلك واسطة في الانتقال إلى غيره. وهذه الطريقة شائعة في الاستعمالات، ومنها: الكناية حيث إنّ الانتقال إلى المعنى الكنائي إنما يكون بتوسّط إرادة الموضوع له من اللفظ ابتداء، لينتقل منه إلى لازمه المقصود بالإفادة[1].

وببيان آخر: هناك تقسيمان لا ينبغي الخلط بينهما:

التقسيم إلى الحقيقة والمجاز، والمقسم هنا هو المدلول التصديقي الأوّل أي الدلالة الاستعمالية.

التقسيم إلى الصريح والكنائي، والمقسم فيه هو الدلالة التصديقية الثانية

---

(١) أُنظر: هداية المسترشدين، مصدر سابق: ج١، ص١٤٦-١٥١. (بتصرّف).

لا الأولى. فكلّ من المعنى الصريح والكنائي يشتركان في المدلول التصوّري والمدلول الاستعمالي، فاللفظ وإن استعمل في كثرة الرماد ولكن المراد ليس هذا اللازم وإنما ملزوم كثرة الرماد وهو الكرم.

بعد أن عرفنا الأقوال[1] في حقيقة الكناية نقول: إن هذا الوجه مبني على تفسير الكناية بالمعنى الثالث، بمعنى أنها حقيقة لا مجاز، وبناء على ذلك فإنّ قول المولى: (يعيد صلاته) كناية عن الإخبار عن ملزوم الإعادة خارجاً وهو طلب الإعادة لا الإخبار عن نفس الإعادة خارجاً فيكون كلا المدلولين للجملة محفوظين هنا أيضاً. كما يُقال: (زيد كثير الرماد)، ويراد به الإخبار عن كرمه لا الإخبار عن كونه كثير الرماد فعلاً، فهو يخبر باللازم ويريد الملزوم.

قال السيد الأستاذ: «إنّ النسبة الصدورية كثيراً ما تنشأ من طلب المولى وتحريكه، فيصبح الإخبار عن الطلب الذي هو الملزوم بلسان الإخبار عن اللازم، وهو ما يعبَّر عنه بالكناية، من قبيل أن تقول: زيد كثير الرماد، فتخبر بذلك عن ملزوم كثرة الرماد، وهو أن زيداً كريم، فهنا المدلول التصوّري هو النسبة بين المحمول والموضوع، أو بين الفعل والفاعل محفوظ، وأما المدلول التصديقي فهو قصد الحكاية لا عن النسبة نفسها، كما في الوجه الأول، بل قصد الحكاية عن ملزوم تلك النسبة وهو الطلب»[2].

فتحصّل أن العناية في هذا الوجه ليست هي التقييد والتضييق بل هي الحمل على الكناية، «فإنّ الكناية هي بنفسها نحو عناية، لأن مقتضى طبع الكلام أن يكون التوجه التصديقي نحو المدلول المطابقي، فجعل المدلول المطابقي جسراً إلى المدلول الالتزامي وإلى الملازم والملزومات الذي هو مفاد

---

(١) ما أشير إليه هو بعض الأقوال في حقيقة الكناية، وهناك أقوال أخرى تُطلب من محلّها.

(٢) تمهيد في مباحث الدليل اللفظي، مصدر سابق: ج٤، ص١٣١، ١٣٢.

الكناية هو خلاف الطبع»[1].

اتّضح ممّا تقدّم: أن النظرية الثانية تختلف عن النظرية الأولى في أن القرينة الحالية جعلت قرينة على التصرّف في المخاطب وخُصَّت بمن يكون عمله على الموازين الشرعية، بينما النظرية الثانية جعلت القرينة لبيان أن المراد الجدي هو لازم الحكاية والإخبار[2].

الوجه الثالث: دلالة الجملة الخبرية على الطلب من باب المجاز

نسب المحقّق العراقي إلى القدماء القول بأن استعمال الجملة الخبرية وإرادة الإنشاء منها هو استعمال مجازي؛ لأنه استعمال لها في غير ما وضعت له.

---

(١) تمهيد في مباحث الدليل اللفظي، مصدر سابق: ج٤، ص ١٣٢.

(٢) علّق الشيخ الفياض على الوجه الثاني بقوله: «لا يمكن حمل الجملة الخبرية المستعملة في مقام الإنشاء على الكناية، لوضوح أن مثل جملة: (من تكلم في صلاته أعادها) ظاهرة في النسبة الطلبية المولوية مباشرة، لا أنها تدلّ على الإخبار عن وقوع الإعادة في الخارج كناية عن الإخبار عن ملزوم الإعادة وهو طلب الإعادة، فإنه لا إشعار فيها على الكناية فضلاً عن الدلالة والظهور. هذا إضافة إلى أن الكناية إنما تصح فيما إذا كانت بين اللازم والملزوم ملازمة عرفاً كما هو الحال بين كثرة رماد زيد وبين جوده، وأما في المقام فلا ملازمة بين وقوع الفعل في الخارج وبين طلب إيقاعه فيه، فإذا لم تكن ملازمة بينهما عرفاً فلا تصح الكناية وهي الانتقال من المدلول المطابقي إلى المدلول الالتزامي.
والخلاصة أنه إذا لم تكن ملازمة عرفاً بين الجملة المكنية بها والجملة المكنية لكي ينتقل الذهن من تصوّر الأولى إلى تصوّر الثانية لم تصح الكناية، وحيث إن في المقام لا ملازمة عرفاً بين وقوع الفعل في الخارج وبين طلب إيقاعه فيه لكي ينتقل الذهن من الأول إلى الثاني وكون المولى في مقام الانشاء ولا يكون قرينة على الكناية، بل هو قرينة على استعمال الجملة في النسبة الطلبية المولوية مباشرة ، فلذلك لا يصحّ هذا الوجه». اُنظر: المباحث الأصولية، آية الله العظمى الشيخ محمد إسحاق الفياض، مكتب آية الله العظمى الشيخ محمد إسحاق الفياض، الطبعة الأولى: ج٣، ص١٩٣-١٩٤.

توضيح ذلـك: إن اسـتعمال الجملـة الخبريـة في غـير مـدلولها التـصوّري الوضعي يعدّ مجازاً، أي ليس الإخبار بنحو النسبة التامّة التي فرغ الكلام عـن تحقّقها في الخارج، وإنما استعملت لإيجاد النسبة في الخـارج فيكـون اسـتعمالاً للهيئة في غير ما وضعت له؛ فيكون استعمالاً مجازياً؛ لأن الاسـتعمال المجـازي تارة يكون في اللفظ فتـستعمل الكلمـة في غـير مـا وضـعت لهـا مـن المعنـى، وأخرى يكون في الهيئة فإن الهيئة موضوعة لبيان نسبة تـمّ الفـراغ عنهـا، فـإذا استعملت لبيان نسبة يراد إيجادها في الخارج كان اسـتعمالاً للهيئـة في غـير مـا وضعت له، فيكون الاستعمال مجازياً، فاستعمال كلمة (أعـاد) أو (يعيـد) هـو استعمال في نفس مدلول (أعد) وهو النسبة الإرسالية.

ولكن يرد عليه: «بأن الوجدان حاكم بعدم عناية في استعمالها حين دلالتها على الطلب، بل لا فرق بين نحو استعمالها حين الإخبـار بهـا ونحـو اسـتعمالها حين إفادة الطلب بها»[1].

أقرب الوجوه: لا ينبغي الإشكال في أن الأقـرب مـن هـذه الوجـوه هـو الأوّل؛ لأن الوجه الثاني يحتاج إلى قرينة على الكناية، والثالث يحتاج إلى قرينـة على المجاز، أما الوجه الأوّل فهو لا يحتاج إلا إلى قرينة على أن المخبر عنه ليس هو الشخص الخارجي، وإنما المخبر عنه شـخص يطبّـق عمله عـلى المـوازين الشرعية وهي قرينة متّصلة حالية.

المقام الثاني: نوع الطلب المستفاد من الجملة الخبرية

بعد أن بحث المصنّف (قدّس سرّه) في المقـام الأوّل عـن كيفيـة تخـريج دلالـة الجملة الخبرية على الطلب، وذكر لذلك وجوهاً ثلاثـة، جـاء في المقـام الثـاني ليبيّن نوع الطلب المستفاد من الجملـة الخبريـة، فهـل هـي تـدلّ عـلى الطلـب

---

(١) بدائع الأفكار، الميرزا هاشم الآملي: ج١، ص٢١٥.

الوجوبي، أو على الجامع بين الوجوب والاستحباب؟

وتشخيص هذه الدلالة يرتبط بالنكتة التي على أساسها نستظهر دلالة الجملة الخبرية على الطلب، فإذا كانت الدلالة على أساس الوجه الأوّل أو الثاني ـ من الوجوه الثلاثة التي ذكرها المصنّف في المقام الأوّل ـ كانت العناية مناسبة مع الطلب الوجوبي، وإذا كانت على أساس الوجه الثالث كانت العناية مناسبة مع الجامع بين الوجوب والاستحباب. ولتوضيح ذلك نقول:

أولاً: بناء على الوجه الأول

تقدّم أنّ العناية في هذا الوجه هي تقييد الشخص الذي يُقصد الحكاية عنه بمن يطبّق عمله على وفق الموازين الشرعية، وهذه العناية تتناسب مع الطلب الوجوبي، لأن الشخص الذي يأتي بالواجبات يكون عمله على وفق الموازين الشرعية حتى لو ترك العمل بالمستحبات. وفرض دلالة الجملة الخبرية على الطلب الجامع بين الوجوب والاستحباب يحتاج إلى تقييد الشخص بقيد زائد على ذلك، وهو أن يأتي بعمله على أفضل الموازين الشرعية، وهذا التقييد الزائد يحتاج إلى قرينة وهي مفقودة.

بعبارة أخرى: ذكر المصنّف أن العناية في الوجه الأوّل هي كون الشارع بصدد الإخبار والحكاية عن الشخص الذي يطبّق عمله وفق الموازين الشرعية، ومن عمل الواجبات دون المستحبات يكون كذلك، فيكون الإخبار صادقاً. فلو كان الشارع بصدد بيان أنّ الشخص المخبَر عنه ليس فقط يعمل بالواجبات ويترك المحرّمات بل هو ممن يأتي بعمله على أفضل الموازين الشرعية فيعمل بالمستحبّات ويترك المكروهات كذلك، فلكي يكون الإخبار صادقاً كان ينبغي له أن ينصب قرينة إضافية على أن المخبَر عنه يأتي بعمله على أفضل الموازين الشرعية، وحيث إن القرينة مفقودة، وإن المخبر صادق لا يجوز في حقّه الكذب، امتنع دلالة الجملة الخبرية على الجامع بين الوجوب والاستحباب.

فتحصّل أن جملـة: (أعـاد صـلاته) و(يعيـد صـلاته) دالـة عـلى الطلـب الوجوبي، لا الأعمّ منه ومن الاستحبابي.

قال السيد الأستاذ (قدّس سرّه): «وبناء عـلى هـذا الوجـه، الظـاهر هـو تعـيّن الوجوب في مقابل الاستحباب، وذلك لأنّ هذا الوجه يستبطن عنايـة، وهـي الالتزام بالتقييد في دائرة الفاعل، صوناً لكلام الشارع عن الكذب حينما يخـبر بالإعادة خارجاً، فيقيّد الفاعل بالشخص الذي يكون عمله حسب المـوازين الشرعية، وهنـا يـدور الأمـر بـن الأقـل والأكثـر في التقييـد، بـين الوجـوب والاستحباب؛ لأنه إن كان الطلب طلباً وجوبياً، إذن فالفاعل يُقيّد بمـن كـان عمله منطبقاً على الموازين الشرعية، ويكـون الإخبـار صـادقاً؛ لأنّ مـن كـان عمله منطبقاً على الموازين الشرعية يعيد، وأما إن كان الطلب طلباً اسـتحبابياً، إذن[1]، فحتى من كان عمله مطابقاً لتلك الموازين قد لا يعيد، ففعل المستحب وتركه سيّان بالنظر إلى الموازين الشرعية.

إذن إذا كان الطلب استحبابياً لابدّ من تقييد زائد في دائرة الفاعـل، حتـى لا يكون الإخبار كاذباً، بأن نقول: بأن هذا الإخبار عن وقوع الفعل خارجـاً، إنما هو في حقّ من يطبّق عمله على القواعد الشرعية بأفـضل أنحـاء التطبيـق، وهو التطبيق الأعلائي، وهذا تقييد في دائرة الإخبار بمن يكون عمله مطابقـاً للقواعد الشرعية تطبيقاً أعلائياً. وعلى هذا، إذا دار الأمر بين الأقـل والأكثـر بحسب هذا الوجه، يتعيّن الأقل في مقام التقييد لأن الوجوب أقل مؤونة مـن الاستحباب، فيتعيّن الحمل على الوجوب»[2].

---

(١) هكذا مكتوب في متن التقريرات، ولعل الأنسب التعبير بـ«وأما إن كان الطلب طلباً استحبابياً، فحتى من كان عمله مطابقاً لتلك الموازين قد لا يعيد....».

(٢) تمهيد في مباحث الدليل اللفظي، مصدر سابق: ج٤، ص١٣٨ ، ١٣٩.

ثانياً: بناء على الوجه الثاني

بناء على الوجه الثاني وهو الحمل على الكناية تكون الجملة الخبرية المستعملة في مقام الطلب، دالة على الطلب الوجوبي خاصّة؛ لأن العناية في هذا الوجه هي الإخبار عن الملزوم ببيان اللازم، أي الإخبار عن النسبة الصدورية في الخارج وإرادة طلب المولى لتلك النسبة، والمصحّح لهذا الإخبار إنما هي الملازمة بين النسبة الصدورية والطلب الوجوبي، وأما الطلب الاستحبابي فلا ملازمة بينه وبين النسبة الصدورية، أو هناك ملازمة بدرجة أضعف. فلو كان القضاء – مثلاً– مستحباً لا واجباً فعندما يقول المولى «أعاد صلاته» قد يتحقّق القضاء في الخارج وقد لا يتحقّق. فحتى يكون الإخبار صادقاً، لابدّ أن تكون الإعادة لازمة، وهي لا تكون كذلك إلا إذا كان الطلب لازماً وواجباً، باعتبار أن مطلق الطلب ولو كان استحبابياً قد لا يلزم منه صدور الفعل في الخارج، إذ لا ملازمة بين الاستحباب وبين النسبة الصدورية؛ لوضوح عدم تحقّق الكثير من المستحبات في الخارج.

قال السيد الأستاذ (قدس سره): «بناء على هذا الوجه يمكن أن يقال بتعيّن الوجوب؛ وذلك لأن القنطرة كلما كانت أقصر كانت الدلالة أقوى، ومن الواضح أن مرتبة التلازم بين وقوع الفعل وما بين الطلب الوجوبي أوضح ارتكازاً وعرفاً من مرتبة التلازم بين وقوع الفعل والطلب الاستحبابي المقرون بالترخيص بالترك، خصوصاً مع كثرة تخلف المكلف عن الإتيان بالمستحب، مع عدم شيوع ترك الواجب، وشيوع كثرة المستحب خارجاً، وهذا لا يخدم الملازمة بين الطلب الاستحبابي ووقوع المادّة، بل لا ملازمة هنا بلحاظ شيوع تخلف المستحب خارجاً مع وجود الاستحباب. وحينئذٍ تنصرف الكناية إلى ما هو الأشدّ والأوضح لزوماً، بحسب الارتكاز العرفي والمتشرعي، ويكون كناية عن الوجوب لا عن الاستحباب»[1].

---

(١) تمهيد في مباحث الدليل اللفظي، مصدر سابق: ج٤، ص١٣٩، ١٤٠.

ثالثاً: بناء على الوجه الثالث

وأما بناء على الالتزام بالتجوز في مقام استعمال الجملة الخبرية، كما هو مقتضى الوجه الثالث، فلا يمكن إثبات الطلب الوجوبي على أساسه؛ لأن هذا الوجه لا يثبت أكثر من أن الجملة الخبرية قد استعملت في النسبة الإرسالية تجوزاً، وعليه فدلالتها على الوجوب أو الاستحباب بحاجة إلى قرينة؛ إذ كما يمكن استعمال الجملة الخبرية في مقام الإنشاء لطلب وجوبي، يمكن استعمالها لطلب استحبابي، ولا محذور فيه، ومع عدم القرينة على أحدهما كان الطلب المستفاد من الجملة الخبرية هو الجامع بين الوجوب والاستحباب.

دلالة الجملة الخبرية على الوجوب آكد من دلالة صيغة الأمر

ذكر الآخوند في كفايته أن الجملة الخبرية المستعملة في مقام الطلب، تكون ظاهرة في وجوب الفعل، بل دلالتها عليه أظهر من دلالة الصيغة عليه[1]؛ «لأن الصيغة غاية دلالتها أن الطلب فيها إلزامي، ولا دلالة فيها على كون الطلب إلزامياً وأمراً مفروغاً عنه، بخلاف الجملة الخبرية بداعي الطلب فإنها تدلّ على مفروغية كون الطلب إلزامياً، لأن المفروغية عن تحقّق المتعلّق يلازمه المفروغية عن تحقّق علّته وهو الطلب الإلزامي»[2].

ولكن يمكن أن يقال: «إنّ الجملة الخبرية حيث إنها في مقام الكناية عن الطلب تكون أبلغ في الدلالة على الإنشاء كما في سائر الكنايات فإنّها أبلغ في بيان المقصود والدلالة على المطلوب من غيرها، لا أنها آكد وأن الطلب المنشأ بها يكون أقوى وأشدّ، كما يشهد عليه الوجدان، فلا فرق بالوجدان بين قوله تعالى: ﴿**فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ**﴾، وقولك: (يغسلون وجوههم) من حيث شدة

---

(١) أُنظر: كفاية الأصول، مصدر سابق: ص٧١.

(٢) بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، مصدر سابق: ج ١، شرح ص ٣٦٥.

الطلب وضعفه والأهمّية وعدمها، إلا أنّ الثاني أبلغ في الدلالة على وجوب الغسل من باب أن الكناية أبلغ من التصريح، كما قُرّر في محلّه»[1].

أضواء على النص

• قوله (قدّس سرّه): «**ونقصد به: في الجملة الخبرية المستعملة في مقام الطلب**»، لا كلام في أن استعمال الجملة الخبرية في مقام الطلب هو استعمال صحيح، وإنما الكلام في أنّ هذا الاستعمال حقيقي أم مجازي؟ وإذا كان حقيقياً فما هي العناية المصحّحة لهذا الاستعمال.

• قوله (قدّس سرّه): «**في تفسير دلالتها على الطلب**»، أي في تفسير دلالة الجملة الخبرية على الطلب.

• قوله (قدّس سرّه): «**مع أن مدلولها التصوّري يشتمل على صدور المادّة من الفاعل**»، ذكرنا في التمييز بين الجملة الخبرية التامّة والإنشائية أن الخبرية تدلّ على وقوع شيء مضى، بينما الإنشاء نسبة يراد تحقيقها في الخارج.

• قوله (قدّس سرّه): «**ومدلولها التصديقي قصد الحكاية**» عن نسبة وقعت في ما مضى. فإذا كانت الجملة الخبرية تختلف تصوّراً وتصديقاً عن الإنشائية، فكيف يمكن استعمالها في الإنشاء؟

• قوله (قدّس سرّه): «**فما هي العناية التي تعمل لإفادة الطلب بها**»، أي بالعناية.

• قوله (قدّس سرّه): «**وفي تصوير هذه العناية وجوه**»؛ اثنان منها مرتبطة بجعل الاستعمال حقيقياً، والثالث بجعله مجازياً.

• قوله (قدّس سرّه): «**أن يحافظ على المدلول التصوّري والتصديقي معاً**»، أما

---

(١) أنوار الأصول، تقريراً لأبحاث شيخنا الأستاذ سماحة آية الله العظمى الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، أحمد القدسي، الناشر: مدرسة الإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام)، الطبعة الثانية، ١٤٢٨هـ: ج١، ص٢٧١.

المدلول التصوّري فهو النسبة الصدورية، وأما المدلول التصديقي فهو الإخبار عن وقوع هذه النسبة خارجاً، وفي المقام استعملت الجملة الخبرية في نفس معناها الموضوعة له وهو النسبة الصدورية، ومدلولها التصديقي هو قصد الحكاية عن وقوع النسبة في الخارج.

• قوله (قدّس سرّه): «**فتكون الجملة إخباراً عن وقوع الفعل من الشخص**»، أي فتكون الجملة الخبرية المستعملة في مقام الإنشاء إخباراً عن وقوع الفعل ... .

• قوله (قدّس سرّه): «**غير أنه يقيد الشخص الذي يقصد الحكاية عنه بمن كان يطبّق عمله على الموازين..**» في هذه الجملة دفع دخل مقدَّر وهو أنه قد يدَّعى بأنّ هذا الإخبار كذب؛ لأن الشخص المخبر عنه بَعدُ لم يصدر منه الفعل في الخارج، وهذا مدفوع بأن المقصود ليس الشخص الخارجي وإنما الشخص الذي هو يقيناً يطبّق فعله على الموازين الشرعية، فهو يرى نفسه بمنزلة الآلة بيد الشارع. وهذه هي العناية في دلالة الجملة الخبرية على الطلب.

• قوله (قدّس سرّه): «**وهذا التقييد قرينته نفس كون المولى في مقام التشريع**»، فإن قلت بأن العناية هي عبارة عن هذا التقييد، والقيد يحتاج إلى قرينة فما هي القرينة؟ قلنا: إنّ القرينة هي نفس كون المخبر مولى وفي مقام التشريع فهو في هذا المقام لا يخبر عن أنباء خارجية وإنما يبيّن أحكاماً شرعية، فهذا التقييد الذي ذكرناه بلحاظ الشخص لا بلحاظ ظهور الجملة قرينته نفس كون المولى في مقام التشريع.

• قوله (قدّس سرّه): «**أن يحافظ على المدلول التصوّري**»، وهي النسبة التامّة لشيء تمّ الفراغ عنه.

• قوله (قدّس سرّه): «**وعلى إفادة قصد الحكاية**»، وهو المدلول التصديقي.

• قوله (قدّس سرّه): «**ولكن يقال: إن المقصود حكايته ليس هو نفس النسبة الصدورية المدلولة تصوّراً**»، ليس المراد بيان اللازم، نعم المراد بيان الملزوم ولكن بلسان اللازم، فإن المقصود حكايته من قبل المتكلّم ليس نفس النسبة

الصدورية المدلولة تصوّراً.

• قوله (قدّس سرّه): «**بل أمر ملزوم لها**» أي للنسبة الصدورية وهو طلب الإعادة.

• قوله (قدّس سرّه): «**فتكون من قبيل الإخبار عن كرم زيد**» الذي هو الملزوم.

• قوله (قدّس سرّه): «**بجملة زيد كثير الرماد على نحو الكناية**»، فعندما تقول: (زيد كثير الرماد)، فأنت لا تريد أن تثبت أنه بالفعل يوجد عنده رماد كثير، بل تريد أنه جواد كريم، فتذكر اللازم وتريد الملزوم وهو جوده وكرمه، كذلك في المقام تذكر اللازم وهو (يعيد) أو (أعاد) وتريد الملزوم وهو طلب الإعادة.

• قوله (قدّس سرّه): «**لعدم اشتماله على أي عناية**»، ليس المقصود هو عدم وجود عناية، بل لا توجد عناية في الظهور، ولكن توجد عناية في المخبر عنه بذلك الظهور.

• قوله (قدّس سرّه): «**سوى التقييد الذي تتكفل به القرينة المتّصلة الحالية**»، التقييد والتضييق كان هو العناية في الوجه الأول، وهذا تتكفل به القرينة المتّصلة الحالية، وهو ظهور حال المتكلّم في أنه في مقام التشريع.

• قوله (قدّس سرّه): «**وأما دلالاتها على الوجوب**»، أي وأما دلالة الجملة الخبرية المستعملة في مقام إنشاء الطلب.

• قوله (قدّس سرّه): «**أما بناء على الوجه الأول**»، من الوجوه التي ذكرها المصنّف في تخريج كيفية دلالة الجملة الخبرية المستعملة في مقام الإنشاء على الطلب، القاضي بتقييد المخبر عنه بمن يطبّق عمله على الموازين الشرعية.

• قوله (قدّس سرّه): «**إذ لا يكفي في صدق الإخبار فرضه**»، أي فرض الشخص المخبر عنه.

• قوله (قدّس سرّه): «**بل لابدّ من فرض**» ذلك الشخص المخبر عنه أنه يطبّق فعله على أفضل تلك الموازين.

• قوله (قدّس سرّه): «**وأما بناء على الوجه الثاني**» من الوجوه التي ذكرها

المصنّف (قدّس سرّه) في تخريج كيفية دلالة الجملة الخبرية المستعملة في مقام الإنشاء على الطلب، القاضي بأن دلالة الجملة الخبرية على الطلب من باب الكناية والإخبار عن الملزوم ببيان اللازم.

• قوله (قدّس سرّه): «**لأن الملازمة بين الطلب والنسبة الصدورية المصحّحة للإخبار عن الملزوم ببيان اللازم**»، أي الإخبار باللازم وهو وقوع الإعادة للصلاة خارجاً، وإرادة الإخبار عن الملزوم للإعادة وهو طلب المولى للإعادة.

• قوله (قدّس سرّه): «**إنما هي في الطلب الوجوبي**»، هذه الملازمة بين الطلب والنسبة الصدورية المصحّحة للإخبار عن الملزوم ببيان اللازم إنما تتم في الطلب الوجوبي، حتى يكون الإخبار صادقاً.

• قوله (قدّس سرّه): «**وأما الطلب الاستحبابي فلا ملازمة بينه وبين النسبة الصدورية**» التي هي اللازم.

• قوله (قدّس سرّه): «**أو هناك ملازمة بدرجة أضعف**»، ولو كان المولى يريد تلك الدرجة الضعيفة كان عليه أن ينصب قرينة.

• قوله (قدّس سرّه): «**وأما بناء على الالتزام بالتجوز**»، كما في ثالث الوجوه التي ذكرها المصنّف في تخريج كيفية دلالة الجملة الخبرية المستعملة في مقام الإنشاء على الطلب.

• قوله (قدّس سرّه): «**فيشكل دلالتها على الوجوب**»، أي فيشكل دلالة الجملة الخبرية المستعملة في مقام إنشاء الطلب على الوجوب.

• قوله (قدّس سرّه): «**إذ كما يمكن أن تكون**»، أي الجملة الخبرية.

• قوله (قدّس سرّه): «**مستعملة في النسبة الإرسالية الناشئة من داعٍ لزومي**»، وهو الوجوب والإلزام.

• قوله (قدّس سرّه): «**كذلك يمكن أن تكون مستعملة في النسبة الإرسالية الناشئة من داعٍ غير لزومي**»، وهو الاستحباب.

(٦٥)

الأوامر الإرشادية

- المحور الأوّل: الإرشاد لغة
- المحور الثاني: معاني وإطلاقات الأمر الإرشادي
- المحور الثالث: الفرق بين الأوامر والنواهي الإرشادية والمولوية
- المحور الرابع: الأصل في الأوامر المولوية
- المحور الخامس: استعمال صيغة الأمر في الأمر الإرشادي حقيقي
- المباحث المشتركة بين الأمر والنهي
- زيادة وتفصيل
  - ✓ القول الأول: النهي هو طلب الترك
  - ✓ القول الثاني: النهي هو الزجر عن الفعل

الأوامر الإرشادية

ومهما يكنْ فالأصلُ في دلالةِ الأمرِ أنه يدلُّ على طلبِ المادّةِ وإيجابها، ولكنه يُستعملُ في جملةٍ مِن الأحيانِ للإرشادِ، فالأمرُ في قولِهم (استقبلِ القبلةَ بذبيحتِكَ) ليس مفادُه الطلبَ والوجوبَ؛ لوضوحِ أنَّ شخصاً لو لم يستقبلِ القبلةَ بالذبيحةِ لم يكنْ آثماً، وإنّما تحرُمُ عليه الذبيحةُ، فمفاد الأمرِ ـ إذن ـ الإرشادُ إلى شرطيةِ الاستقبالِ في التذكية، وقد يعبَّرُ عن ذلك بالوجوبِ الشرطيِّ، باعتبارِ أنَّ الشرطَ واجبٌ في المشروط.

والأمرُ في (اغسلْ ثوبَك مِنَ البول) ليس مفادُه طلبَ الغسلِ ووجوبَه، بل الإرشادُ إلى نجاستِه بالبولِ وأنَّ مطهِّرَهُ هو الماء.

وأمرُ الطبيبِ للمريض باستعمالِ الدواءِ ليس مفادُه إلا الإرشادَ إلى ما في الدواءِ مِن نفعٍ وشفاء. وفي كلِّ هذه الحالاتِ تحتفظُ صيغةُ الأمرِ بمدلولِها التصوّريِّ الوضعيِّ، وهو النسبةُ الإرساليةُ، غيرَ أنَّ مدلولَها التصديقيَّ الجدّيَّ يختلفُ مِن موردٍ إلى آخر.

وكلُّ ما قلْناه في جانبِ مادّةِ الأمرِ وهيئتِه والجملةِ الخبريةِ المستعملَةِ في مقامِ الطلبِ، يقالُ عن مادَّةِ النهيِ وهيئتِه والنفيِ الخبريِّ المستعمَلِ في مقامِ النهيِ، غيرَ أنَّ مفادَ الأمرِ طلبُ الفعلِ، ومفادَ النهيِ الزجرُ عنه.

وكما توجدُ أوامرُ إرشاديةٌ توجدُ نواهٍ إرشاديةٌ أيضاً، والمرشَدُ إليه: تارةً يكون حكماً شرعياً، كالمانعية في (لا تصلِّ فيما لا يُؤكلُ لحمه) وأخرى نفيَ حكمٍ شرعيٍّ مِن قبيلِ (لا تعملْ بخَبرِ الواحد) فإنه إرشادٌ إلى عدمِ الحكمِ بحجّيَّتِه. وثالثةً يكون المرشَدُ إليه شيئاً تكوينياً، كما في نواهي الأطبّاءِ للمريضِ عَنِ استعمالِ بعضِ الأطعمةِ إرشاداً إلى ضررِها.

الشرح

تطرَّق الأعلام من الأصوليين إلى مبحث الأوامر المولوية والإرشادية في مواضع عديدة من بحوثهم، ولكن بصورة موجزة ومقتضبة، ولعلَّ أكثر من فصّل في هذا المبحث - فيما وجدته- هما المحقّقان؛ الرشتي في بدائع الأفكار، والمجدّد الشيرازي في تقريرات بحثه.

ولأهمّية هذا المبحث وترامي أطرافه في علوم شتى؛ كالفقه والأصول والكلام والأخلاق والتفسير وغير ذلك، اقتضى ذلك أن نبسط الكلام فيه ونزيد على ما أفاده المصنّف (قدّس سرّه) بعد التفصيل في ما ذكره. وسوف نجعل الكلام في هذا المبحث ضمن محاور عدّة:

المحور الأوّل: الإرشاد في اللغة

يطلق الإرشاد في اللغة ويراد به الدلالة والهداية[1]، ولهذا فسَّر ابن منظور «الرشيد» - الذي هو من أسماء الله تعالى- بالذي أرشد الخلقَ إلى مصالحهم وهداهم ودلّهم عليها[2]. ولكن يمكن التفريق بين الإرشاد والهداية بما أفاده أبو هلال العسكري بأنّ «الإرشاد إلى الشيء هو التطريق إليه والتبيين له، والهدايةُ هي التمكّنُ من الوصول إليه، وقد جاءت الهداية للمهتدي في قوله تعالى: ﴿**اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ**﴾ فذكر أنهم دعوا بالهداية وهم مهتدون لا محالة، ولم يجئ مثل ذلك في الإرشاد. ويقال أيضاً هداه إلى المكروه، كما قال الله تعالى: ﴿**فَاهْدُوهُمْ إِلَى صِرَاطِ الْجَحِيمِ**﴾، وقال تعالى: ﴿**إِنَّكَ لَعَلَى هُدًى مُسْتَقِيمٍ**﴾.

---

(١) كتاب العين، مصدر سابق: ج٦، ص٢٤٢.

(٢) لسان العرب، مصدر سابق: ج ٣، ص ١٧٥، مادّة: «رشد».

والهدى الدلالة، فإذا كان مستقيماً فهو دلالة إلى الصواب، والإيمان هدى لأنه دلالة إلى الجنة، وقد يقال الطريق هدى، ولا يقال أرشده إلّا إلى المحبوب، والراشد هو القابل للإرشاد، والرشيد مبالغة من ذلك، ويجوز أن يقال: الرشيد: الذي صلح بما في نفسه مما يبعث عليه الخير ، والراشد: القابل لما دلّ عليه من طريق الرشد، والمرشد: الهادي للخير والدالّ على طريق الرشد، ومثل ذلك مثل من يقف بين طريقين لا يدري أيّهما يؤدّي إلى الغرض المطلوب، فإذا دلّه عليه دالٌّ فقد أرشده، وإذا قبل هو قول الدالِّ فسلك قصد السبيل فهو راشد، وإذا بعثَته نفسه على سلوك الطريق القاصد فهو رشيد...»[1].

المحور الثاني: معاني وإطلاقات الأمر الإرشادي

تطلق كلمة «الإرشاد» في عرف الفقهاء والأصوليين على أحد معنيين:

الأوّل: إرشاد الجاهل وهدايته ودلالته إلى ما هو الصواب والصلاح، وقد بحث الفقهاء – في محلّه– النسبة بين إرشاد الجاهل والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وقالوا: إنّ مورد إرشاد الجاهل هو الجاهل بالحكم الشرعي أو موضوعه، وأما مورد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فهو العالم بالحكم والموضوع؛ لأن الفقهاء يعِدّون من شرائط الأمر بالمعروف تنجيزَ الحكم في حقّ من يؤمَر بالمعروف أو يُنهى عن المنكر، والحكم لا يكون منجزاً إلا مع العلم بالحكم والموضوع معاً. فالذي لا يعلم أن لحمَ الأرنب حرام، أو يعلم ذلك ولكن لا يعلم أن ما يأكله أرنبٌ، لا يكون النهي عن أكل الأرنب منجَّزاً في حقّه. فمثل هذا الشخص لا ينهى عن المنكر؛ لعدم صدق المنكر على ما

---

(١) معجم الفروق اللغوية، الحاوي لكتاب أبي هلال العسكري، وجزء من كتاب السيد نور الدين الجزائري، تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدّسة، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ: ص ٤٢.

يفعله، وذلك بسبب عدم تنجّز الحكم والحرمة في حقّه، بل يُرشَد إلى ما تعلّق جهلُه به من الحكم أو الموضوع أو كليهما، فيقال له: أكل لحم الأرنب حرامٌ، أو هذا لحم أرنب. نعم، لو كان عالماً بحرمة لحم الأرنب وبأن ما يأكله أرنبٌ، وجب نهيه عن المنكر؛ لصدق المنكر على ما يفعله؛ لمخالفته لتكليف منجّز في حقّه.

والإرشاد بهذا المعنى خارج عن المقام، وقد تطرّق له بعض الفقهاء بعناوين أخرى، كـ «إعلام»، و«تعليم» و«تبليغ».

الثاني: صفة لقسم من الأوامر والنواهي، وهما الأوامر والنواهي الإرشادية، في مقابل الأوامر والنواهي المولوية، وهذا هو محلّ بحثنا. وسوف نفصّل الفرقَ بين هذين القسمين في المحور التالي.

المحور الثالث: الفرق بين الأوامر والنواهي الإرشادية والمولوية

ذُكرت في كلمات الفقهاء والأصوليين فوارق عديدة بين الأوامر والنواهي المولوية والأوامر والنواهي الإرشادية، نشير إلى بعضها:

١. الأحكام المولوية هي التي يُعمِل المولى فيها مولويّته، بخلاف الإرشادية

ذُكر في مقام التفريق بين الأوامر المولوية والإرشادية بأن المولوية هي التي يُعمِل المولى فيها مولويته، فهو يجعلها بداعي التحريك المولوي، من قبيل: قوله: «صلِّ»، سواء كان الأمر فيها لمصلحة عائدة للآمر أو للمأمور أو لغيرهما، أم كان - فرضاً- لا لمصلحة بل تشهّياً. ولأجل ذلك يقع امتثالها موضوعاً لاستحقاق الثواب، وتقع مخالفتها موضوعاً لاستحقاق العقاب.

أما الإرشادية فهي التي تتمحّض في الإرشاد إلى شيء، ولا يوجد فيها أيُّ مظهر من مظاهر المولوية؛ ولأجل ذلك لا تقع موافقتها موضوعاً للثواب، ولا مخالفتها موضوعاً للعقاب.

قال في بداية الوصول: «والفرق بين الأمر المولوي والارشادي: هو أن

الأمر المولوي يصدر بعنوان كونـه أمـراً صـادراً مـن المـولى، والـسيّد لعبـده، والأمر الإرشادي صادر بداعي كونه مرشداً إلى المكلَّف لا أنه مولى له ...»[١].

٢. الحكم المولوي يتنوّع إلى الأحكام الخمسة بينما الإرشادي يتنوّع بتنوع المرشَد إليه[٢]

فقد يكون المرشَد إليه هو إثبات شرطية شيء لشيء، كما لو سأل شـخص الإمام (عليه السلام): يا بن رسول هل يجب استقبال القبلة بالذبيحة؟ فأجابه الإمام (عليه السلام): **(استقبل بذبيحتك القبلة)**، فالأمر في قوله (عليه السلام): «استقبل» ليس مفاده الطلب والوجوب؛ لوضوح أن شخصاً لو لم يستقبل القبلة بالذبيحـة لم يكن آثماً. نعم، في هذه الصورة يحرم الأكل منهـا. فمـن خـلال هـذه القرينـة نستكشف أن الأمر – في جواب الإمام عليه السلام– إرشاديٌّ، ولولاها لحُمل على المولوية، لأنّ الأصل في الأمر أنه يدلّ على طلب المادّة وإيجابها.

وقد يكون المرشَد إليه هو النجاسة كما في: «اغسل ثوبك بالماء»، لمن سأله: أصاب ثوبي بول فما أفعل؟ فليس مفـادُ الأمـر هنـا طلـب الغـسل ووجوبـه؛ لوضوح أن المكلف لو لم يغسل ثوبه من البول فإنه لا يكون آثماً، وهـذه قرينـة على أنّ الأمر هنا ليس مولوياً، وإنما إرشاد إلى أن الثوب يتنجَّس بـالبول، وأنّ النجاسة ترتفع عند التطهير بالماء.

وقد يكون المرشَد إليه هو مانعية الشيء، من قبيل ما ورد من النهـي عـن الصلاة في جلد ما لا يؤكل لحمُه، فإن ذلك ليس مولوياً بل إرشـاد إلى مانعيـة أجزاء ما لا يؤكل لحمه عن صحّة الصلاة. ومثل ذلك أمر الطبيـب للمـريض باستعمال الدواء، فإنه إرشاد إلى ما في الدواء من نفع وشفاء.

---

(١) بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، مصدر سابق: ج ٢، شرح ص ٢٥٩ ـ ٢٦٠.

(٢) هذا هو الفارق الوحيد الذي أشار له المصنّف (قدّس سرّه) في المتن.

٣. الإرشادي إنما يساق لبيان المصلحة بينما المولوي لبعث المأمور على الفعل

فرّق بعض الأعلام بين الأحكام المولوية والإرشادية أن المولوية هي التي تساق لغرض بعث المأمور على الفعل، بينما الإرشادية فهي تساق لبيان المصلحة الكامنة في الحكم الإرشادي سواء كانت دنيوية أم آخروية؛ قال الهمداني في مصباح الفقيه: «الإرشادي ما كان مسوقاً لبيان لزوم الفعل أو ندبه لا بلحاظ كونه مطلوباً بهذا الطلب، بل من حيث هو بلحاظ المصلحة الكامنة فيه دنيوية كانت أم أخروية، وهذا هو المنساق إلى الذهن من الأوامر المعلّلة بما يترتّب على متعلّقاتها من المصلحة، كما في قولك: (أسلم حتى تدخل الجنة)، والأوامر الصادرة على سبيل الوعظ والإرشاد والحثّ عن الخروج عن عهدة التكاليف والأوامر المسوقة لبيان كيفية الإعمار من العبادات والمعاملات والأوامر الواردة في المستحبّات ... وأما المولوي فهو ما كان الغرض منه بعث المأمور على الفعل كما في قول الوالد لولده أو السيّد لعبده: (ناولني الماء) عند إرادة شربه»[1].

٤. المولوي ما يترتّب على امتثاله ومخالفته الثواب والعقاب، والإرشادي بخلافه

إن الأحكام المولوية – لو كانت إلزامية نفسية – يترتّب على امتثالها الثواب، وعلى عصيانها العقاب، سواء قلنا إنهما من باب الاستحقاق، أم التفضّل[2]. أما

---

(١) مصباح الفقيه (ط.ق)، العلّامة الكبير آقا رضا الهمداني، منشورات مكتب الصدر ـ طهران: ج ٢ ق ١، ص ١٣٣.

(٢) وقع الكلام بين الأعلام في أنّ الثواب المتعلّق بإتيان المأمور به في الأحكام الشرعية -كالواجبات بأقسامها والمندوبات- هل هو بملاك الاستحقاق أم بملاك صِرف التفضّل من الحكيم تعالى؟ فيه قولان:

الأوّل: ما يتراءى من كلام بعض المتكلّمين من الفريقين في المقام، بأن ثواب الله لعبيده بالاستحقاق؛ مستدلّين بأن تحميل الغير المشقّة بإتيان التكاليف بلا أجر، قبيح، وعليه

الأحكام الإرشادية فلا يترتّب على العمل بها ثواب ولا على مخالفتها عقاب، وإنما غايته فوات المرشد إليه عند المخالفة. نعم، هما - المثوبة والعقوبة- يترتّبان على امتثال وعصيان الأمر المتعلّق بما أرشد إليه، كالأمر بالصلاة مثلاً، فإن النهي عن الصلاة في جلد ما لا يؤكل لحمه إرشاد إلى بطلانها، وذلك يعني عدم امتثال الأمر بالصلاة، فاستحقاق العقاب من جهة عدم امتثال الأمر بالصلاة، لا من جهة عدم امتثال النهي عن الصلاة فيما لا يؤكل لحمه.

ولكن يمكن أن يقال بأن: «ترتّب الثواب لا يستلزم الأمر المولوي استلزام المعلول لعلّته فيكون كاشفاً إنياً عن الأمر المولوي النافع قصده في حصول القربة، فإنّ ترتُّبَ الثواب لا ينحصر أمره بإطاعة الأمر المولوي ولا بالانقياد المفروض فيه المخالفة للواقع، بل يترتّب على كلّ ما كان إتيانه مظهراً من مظاهر رسم العبودية ومراسم الرقّية من العبد لمولاه..»[1].

بناء العقلاء، كما ترى في الكتاب الحكيم حكاية عمل موسى (عليه السلام) وقول بنت شعيب له في قوله تعالى: ﴿**إِنَّ أَبِي يَدْعُوكَ لِيَجْزِيَكَ أَجْرَ مَا سَقَيْتَ لَنَا**﴾، القصص: ٢٥. وقوله تعالى في جواب أهل الإيمان: ﴿**فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ**﴾، آل عمران: ١٩٥.

الثاني: هو قول المحقّقين من الإمامية، بأن إعطاء الثواب على الطاعات كلّها وإن كان في الكتاب والسنّة معبّراً عنه بالجزاء والأجر، لكنه تفضّلي محض؛ باعتبار أن الله تعالى هو معطي وجود العبد وحيويّته وكماله في الإنسانية وقدرته، وأنه تعالى هو المالك للعبد بالملكية الحقيقية التي لا يعقل الاعتبارية فيها، وهو الغني عن طاعة عبيده، وإنما أمرهم بالطاعة لحكمة غائبة عن فهم العباد؛ مضافاً إلى وجود مصلحة عائدة على المكلَّفين، بلحاظ قربهم إلى مدارج الكمال ونجاتهم من المهالك الروحية؛ فإن العقل مستقلّ في إدراك وجوب شكر المنعم قبل التكليف وبعده.

(١) بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، مصدر سابق: ج٧، ص٢٢.

٥. الحكم المولوي هو ما عدا المستقلات العقلية، والإرشادي بخلافه

المناط في الحكم الإرشادي كونه من المستقلات العقلية التي لا يعقل فيها ثبوت الحكم المولوي لكونه لغواً أو لغير ذلك[١]، فوجوب إطاعة الله والرسول وأولي الأمر في قوله: ﴿**أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنْكُمْ**﴾[٢] عقلية، والآية إنما ترشد إلى هذا الحكم العقلي؛ قال في مصباح الفقيه: «أما عن آية الإطاعة فإنها مسوقة للإرشاد إلى ما يستقلُّ به العقل وليس الطلب فيها مولوياً حتى يصلح لتقييد الواجبات الواقعية بالإطاعة؛ لأن الطلب المولوي إنما يتعلّق بالموارد القابلة لأن يتعلّق بها تكليف شرعي، والإطاعة ليست منها؛ لأنه متى أوجب الشارع شيئاً فقد وجبت أطاعته قهراً بحكم العقل وإلا لم يجب إطاعته في الأمر بالإطاعة أيضاً ...»[٣].

ومثل ذلك الروايات الدالة على الاحتياط، كقول الإمام أمير المؤمنين (عليه السلام) لكميل بن زياد: «**يا كميل، أخوك دينك، فاحتط لدينك بما شئت**»[٤]، فإنها[٥] إرشاد إلى حكم العقل بالاحتياط. ومثل قول الإمام أبي عبد الله

---

(١) أُنظر: مصباح الأصول، تقرير بحث سماحة آية الله العظمى زعيم الحوزة العلمية السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي، لمؤلفه السيد محمد سرور الواعظ الحسيني البهسودي، منشورات مكتبة الداوري، قم ـ إيران، الطبعة الخامسة، ١٤١٧ هـ: ج ٢، ص ٣١٨.

(٢) النساء: ٥٩.

(٣) مصباح الفقيه (ط.ق)، مصدر سابق: ج ١ ق ١، ص ٩٧.

(٤) الأمالي، لفخر الشيعة أبي عبد الله محمد بن محمد بن النعمان العكبري البغدادي المعروف بالشيخ المفيد، تحقيق: الحسين أستاذ ولي، علي أكبر الغفاري، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان ـ بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ: ص٢٨٣.

(٥) على أحد الاحتمالات.

الصادق (عليه السلام) : «**إذا سهوت في الأوّلتين فأعدهما حتى تثبتهما**»[١]، فإنـه إرشـاد إلى سببية الشك في عدد الركعات في الركعتين الأوليين لبطلان الصلاة.

فتلخَّص أنّ المولوي هو ما عدا المستقلات العقلية، والإرشادي بخلافـه، وقد علَّق المحقّق الرشتي على هذا الفارق بما نـصُّه: «إنّ صـيرورة الواجبـات الشرعية المطابقة لحكم العقل - كوجوب ردّ الوديعة وأمثالها- إرشاديةً، مما لا يساعد عليه اصطلاحهم وإن كان قد يطلق عليه في لسان من لا مهـارة لـه في الفن، بل عن بعضٍ تفسير الأمـر الإرشـادي بخـصوص الأوامـر الـواردة في المستقلات العقلية وأن ما عداها من الأوامر كلّها غـير إرشـادية، فهـو كـلام خال عن التحصيل حسبما عرفت»[٢]. ثم قال: «لا يـشكّ أحـد مـن القـوم في كون أطيعوا الله أمراً شرعياً وكذا سائر الأوامر الشرعية الملحوظ فيهـا فوائـد الآخرة بلا واسطة أو معها»[٣].

٦. الطلب في المولوي يكون لمصلحة أخروية وفي الإرشادي لمصلحة دنيوية

يمكن أن يفرّق بين الأمر المولوي والأمر الإرشادي بأن يقال: إن الطلب في الوجوب والندب لمصلحة أخروية، وفي الإرشـاد لـمصلحة دنيويـة. وهـذا توهّمٌ باطل؛ إذ «لا ريب في أن أوامر الإطاعة كلّها إرشادية، مع أنها ليست إلا للمصالح الأخروية، وكذا أوامر بعض المنـدوبات إنـما هـي لـمصلحة دنيويـة

(١) الاستبصار فيما اختلف من الأخبار، تأليف: شيخ الطائفـة أبي جعفـر محمـد بـن الحـسن الطـوسي، حقّقـه وعلّـق عليـه سـيّدنا الحجـة حـسن الموسـوي الخرسـان، دار الكتـاب الإسلامية، طهران، الطبعة الرابعة، ١٩٨٤م: ج١، ص٣٦٤، بـاب الـسهو في الـركعتين الأوليين، ح٧.

(٢) بدائع الأفكار، مصدر سابق: ص٢٦٦.

(٣) المصدر نفسه: ص٢٦٦.

كالأمر بغسل الجمعة لحكمة إزالة الرائحة الكريهة، وكالأمر بالسواك لمنافع عديدة دنيوية، مع أن الوجوب والندب لا ينحصران في الأوامر الشرعية، بل يجريان في العرفية أيضاً، إذ لا ريب أن بعضها - أيضاً- وجوبي ، وبعضها ندبي، وبعضها إرشادي، ولا ريب أن الوجوبية والندبية منها ليست إلا لمصالح دنيوية، فبطُلَ الفرقُ المذكور»[١].

٧. الطلب في المولوي يكون لمصلحة عائدة إلى الآمر، وفي الإرشاد لمصلحة عائدة إلى المأمور

فرق البعض بين الأوامر المولوية والأوامر الإرشادية بأن الطلب في الأوّل إنما يكون لمصلحة عائدة إلى الآمر، بينما في الثاني تكون المصلحة عائدة إلى المأمور. وهذا واضح البطلان؛ «فإن الحال في الإرشاد وإن كان كذلك، إلا أن الوجوب والندب لا يلزمهما أن يكون الطلب فيهما لما ذكر، بل قد يكون لمصلحة راجعة إلى المأمور، كما إذا كان الآمر يحبّ وصولها إلى المأمور، فيأمره لذلك، مع أنه لو بنى على ذلك لزم كون أوامر الشارع بأسرها إرشادية، كما لا يخفى، وفساده أظهر من أن يذكر...»[٢].

فائدة: من الواضح أن صيغة الأمر في جميع الحالات التي تقدّمت في الفارق الثاني، احتفظت في مدلولها التصوّري الوضعي، حيث استعملت في معناها الموضوع له وهو النسبة الإرسالية، فلا فرق من هذه الناحية بين الأوامر المولوية والإرشادية.

أما المدلول التصديقي في كلّ منهما فإنه يختلف عن الآخر، فالمدلول التصديقي في الأمر المولوي هو عبارة عن الطلب والوجوب وتحريك المكلف

---

(١) تقريرات آية الله المجدّد الشيرازي، المولى علي الروزدري، تحقيق ونشر مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، الطبعة الأولى: ج ٢، ص ٢١.

(٢) المصدر نفسه.

نحو إيجاد المتعلّق، بينما المدلول التصديقي للصيغة في الأوامر الإرشادية هو عبارة عن الإرشاد إلى الشرطية أو النجاسة أو المانعية أو غيرها من الأمور التي تقدَّمت في الفارق الثاني.

المحور الرابع: الأصل في الأوامر المولوية

يمكن أن نتصوَّر في المقام صورتين:

الأولى: ما لو عُلم بأن الأمر مولويّ أو إرشاديّ، وهذه الصورة واضحة لا كلام فيها.

الثانية: ما لو شُكَّ بمولوية الأمر أو إرشاديته، فالأصل يقتضي الحمل على المولوية؛ باعتبار أن مقام المولى بحدّ ذاته قرينة على التكليف والعبودية. إلّا إذا دلّت القرينة الخاصّة على أن الأمر إرشادي، فيحمل حينئذٍ على الإرشاد.

وقد ذكر الأعلام في مطاوي بحوثهم جملة من القرائن التي تدلّ على الإرشاد، نذكر بعضها[١]:

الأولى: استحالة المولوية

لما كان الأمر ينقسم إلى المولوي والإرشادي، كانت استحالة الحمل على المولوية قرينة على أنه إرشادي، كما يقال في أوامر الإطاعة من قبيل: قوله تعالى: ﴿**أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنْكُمْ**﴾[٢] فمع أنها فعل أمر وهي ظاهرة في الوجوب إلّا أنه لا يمكن حملها على الأمر المولوي؛ لاستحالته.

توضيح ذلك: أنّ من خصوصيات الفعل (أطيعوا): تأخُّره رتبةً عن

---

(١) يمكن أن يقال إن ما ذكر في الفارق الرابع وهو: «العلم بعدم استحقاق العقوبة على المخالفة»، هو إحدى القرائن على الإرشاد.

(٢) النساء: ٥٩.

وجود الأوامر الشرعية، بمعنى: أنه لابدّ من وجود أوامر للمولى في رتبة سابقة حتى تتعلَّق بها الإطاعة؛ لأن الأمر بالطاعة لو كان مولوياً يحقق عنوان إطاعة أخرى فيتعلَّق الأمر به لكونها إطاعة، وهذا الأمر أيضاً يحقق عنوان الإطاعة فيتعلّق الأمر به وهكذا. فلكي لا نقع في محذور التسلسل لابدّ من القول بأن الأمر في (أطيعوا) ليس مولوياً ولا يوجد فيه وجوب شرعي، وإنما هو إرشاد إلى حكم العقل بوجوب طاعة المولى ورعاية حقّ الخالق والمنعم.

بعبارة أخرى: «إن محقّق موضوع الإطاعة إنما هو العقل، فإنه بعد ما التفت إلى جانب الأوامر الحقيقية ينتزع عن متعلّقاتها باعتبار إيجادها في الخارج مفهوماً كلّياً يسمّيه بالإطاعة، فيرتِّب عند نفسه مقدّمة معقولة وهي أن الإتيان بالمأمور به إطاعة، ثم يلزم المكلف بها إرشاداً له إلى ما يدفع عنه المضرّة والندامة والوقوع في التهلكة ، فيتلوه أمر الشارع أيضاً بقوله : (أطيعوا الله). ومن البيّن أن مخالفة الأمر بالإطاعة لا تترتّب عليها ما تترتّب على مخالفة الأمر بالصلاة وغيرها من العناوين الخاصّة من استحقاق العقاب، وإلا لكان اللازم استحقاق عقابين بل ثلاث عقابات إذا انضمّ إليهما مخالفة النهي عن المعصية، فعلى هذا لو أن المكلف أتى بالزنا بعد ما نهي عنه بالخصوص لاستحقَّ عقاباً بسبب مخالفته النهي المستفاد عن قوله: (لا تزنِ) وعقاباً آخر بسبب مخالفته النهي عن المعصية في قوله: (لا تعصِ) وعقاباً ثالثاً بسبب مخالفته الأمر بالإطاعة، وهو ضروريُّ البطلان بل لم يقل به أحد، بل غاية ما يترتّب على ترك الإطاعة إنما هو فوات الخاصية التي كانت من شأنها أن تترتّب على فعلها وهي استحقاق الثواب ورفع العقاب المترتّبين على نفس الإطاعة لا الأمر بها؛ بدليل ترتُّبهما عليها بدون الأمر أيضاً، نظير ما يترتّب على أوامر الطبيب من الخواصّ والفوائد، فإن ما يترتّب على أمر الطبيب

بقوله: (برد) مثلاً من الخاصية وهي دفع الحرارة فإنما يترتّب على نفس التبريد لا الأمر به وإلا للزم أن لا تترتّب عليه بدون الأمر ولو حصل في الخارج ، وهو مما يكذبه الحسّ والوجدان»[1].

الثانية: وجود الحسن والقبح

ذكر بعضهم أنه إذا كان متعلّق الحكم من الموارد التي يحكم العقل بحسنها وقبحها، كان ذلك قرينة على الإرشاد، كما في قوله تعالى: ﴿**إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ**﴾.

توضيح ذلك: لا شك في أنه يوجد في قوله تعالى: ﴿**إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ**﴾ أمر، غايته أنه بالمادّة لا بالصيغة، فهل هو إرشادي أم مولوي؟

عدّ بعضهم ذلك قرينةً على الإرشاد؛ لأن فرض كون الشيء عدلاً وإحساناً عند الشارع متفرّعٌ على أمره به، فلا معنى للأمر المولوي، لأنه يكون لغواً أو تحصيلاً للحاصل؛ بينما رفض البعض الآخر قرينية ذلك على الإرشاد موضحاً أن الحكم هنا يمكن أن يكون مولوياً؛ لأن الحمل على الإرشاد مخالف للظاهر؛ «لاستلزامه عدم ترتّب العمل على الأوامر والنواهي المذكورة، فيتعيّن إبقاؤها على ظهورها في المولوية، غاية الأمر الرجوع في تشخيص أفراد العناوين المذكورة للعرف، كما هو مقتضى الإطلاقات المقامية، ما لم يثبت من الشارع الأقدس خلافه»[2].

---

(١) تعليقة على معالم الأصول، تأليف الفقيه المحقّق والأصولي المدقّق العلامة السيد علي الموسوي القزويني، تحقيق: حفيده السيد علي العلوي القزويني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرّفة، الطبعة الأولى، ١٤٢٢ هـ: ج ٣، ص ٣٧٧.

(٢) المحكم في أصول الفقه، تأليف السيد محمد سعيد الطباطبائي الحكيم، الطبعة الثانية، ١٤١٨هـ: ج ٢، ص ١٧٩.

الثالثة: التعليل للأمر الدنيوي

عدّ البعض التعليل للأمر الدنيوي من جملة القرائن الدالّة على الإرشاد، من قبيل قول النبي (صلى الله عليه وآله) لأمير المؤمنين (عليه السلام): «**يا علي، افتتح بالملح في طعامك واختم بالملح؛ فإنه من افتتح طعامه بالملح وختمه بالملح دفع الله عنه سبعين نوعاً من أنواع البلاء أيسرها الجذام**»[١]. وقوله (صلى الله عليه وآله): «**كلوا التمر على الريق؛ فإنه يقتل الديدان في البطن**»[٢]. وقول الإمام الصادق (عليه السلام): «**لا تجامع في أوّل الشهر ولا في وسطه ولا في آخره، فإنه من فعل ذلك فليسلّم لسقط الولد، فإن تمّ أوشك أن يكون مجنوناً. ألا ترى أن المجنون أكثر ما يصرع في أوّل الشهر ووسطه وآخره**»[٣].

ولكنها غير مطَّردة؛ إذ من الواضح أن هناك بعض الأوامر والنواهي عُلّلت بالأمر الدنيوي، وهي مولوية بالقطع ويترتّب على امتثالها الثواب وعلى مخالفتها العقاب، من قبيل الزكاة، فقد روي عن الإمام أبي الحسن موسى بن جعفر (عليه السلام) أنه قال: «**إنما وضعت الزكاة قوتاً للفقراء وتوفيراً لأموال الأغنياء**»[٤].

المحور الخامس: استعمال صيغة الأمر في الأمر الإرشادي حقيقي

لا شك أن صيغة الأمر تارة تستعمل في الأمر المولوي وأخرى في الأمر الإرشادي؛ لذا قد يقال: بأن استعمالها في الإرشاد يكون استعمالاً مجازياً؛ باعتبار أن الأمر الإرشادي يرجع لبّاً إلى الإخبار، وفي الإخبار لا يوجد طلب.

---

(١) الكافي، مصدر سابق: ج٦، ص٣٢٥-٣٢٦.

(٢) عيون أخبار الرضا، للشيخ الأقدم والمحدث الأكبر أبي جعفر الصدوق محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، صحّحه وقدّم له وعلّق عليه العلامة الشيخ حسين الأعلمي، منشورات الأعلمي، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٤ هـ: ج ١، ص ٥٢.

(٣) من لا يحضره الفقيه، مصدر سابق: ج ٣، ص ٤٠٣.

(٤) علل الشرايع، مصدر سابق: ج ٢، ص ٣٦٨.

قال الهمداني في المصباح: «الإرشادي فهو ما كان مسوقاً لبيان لزوم الفعل أو ندبه لا بلحاظ كونه مطلوباً بهذا الطلب بل من حيث هو بلحاظ المصلحة الكامنة فيه دنيوية كانت أم أخروية، وهذا هو المنساق إلى الذهن من الأوامر المعللة بما يترتّب على متعلّقاتها من المصلحة، كما في قولك (أسلم حتى تدخل الجنة) والأوامر الصادرة على سبيل الوعظ والارشاد والحث على الخروج عن عهدة التكاليف والأوامر المسوقة لبيان كيفية الإعمار من العبادات والمعاملات والأوامر الواردة في المستحبات، لا يبعد أن يكون أغلبها من هذا القسم، ولا تأمل في أن إرادة هذا المعنى من صيغة (افعل) خلاف ما يقتضيه وضعه»[1].

ولكن الصحيح بنظر المشهور أن استعمالها في الإرشاد استعمال حقيقي؛ ويظهر ذلك بملاحظة أمر الإطاعة والمستقلات العقلية؛ إذ ليس لأحد القول بأنّ "أطيعوا" و"اعدلوا" و"توبوا إلى الله" لا طلب فيها لأنها إرشاد، ومثله أوامر الواعظ والناصح والطبيب. فالأمر الإرشادي طلب، غايته أنه يدلّ على المصلحة بالدلالة الالتزامية، أي لازمه الخبر، فيكون استعمال صيغة الأمر في الأمر الإرشادي استعمالاً حقيقياً لا مجازياً.

وقد أشار المجدد الشيرازي إلى هذا بما مضمونه: هل الإخبار بأن الأمر الفلاني الذي أرشد إليه بالصيغة فيه المصلحة، هو من مقولة الإخبار فيكون قول الطبيب للمريض: (اشرب السقمونيا) بمنزلة قوله: (السقمونيا نافع ومصلح)، أو أنه من مقولة الإنشاء؟ وعلى الثاني فهل هو من مقولة الإيقاع، أو الطلب؟ ... الظاهر كونه طلباً؛ لظهور أنك إذا سُئلت عن طريق بغداد – مثلاً – فقلت: (اذهب من هذا الطريق) ليس قصدك الإخبار بهذا اللفظ عن قيام مصلحة الإيصال في هذا الطريق، بل إنما طلبت منه الذهاب من هذا

---

(١) مصباح الفقيه (ط.ق)، مصدر سابق: ج ٢ ق ١، ص ١٣٣.

الطريق، فإن المراد بقولك: (اذهب) ليس إلّا طلباً.

نعم، لما علم أن هذا الطلب إنما هو من جهة اقتضاء المصلحة - أي مصلحة المأمور به- فيفهم أن الأمر المرشد إليه مما فيه المصلحة لذلك، نظير الأوامر الشرعية الوجوبية أو الندبية، حيث إنّهُ لا ريب أن المراد بها الطلب لا غير، لكنا لما علمنا من الخارج أنه لا يأمر إلا عن مصلحة كامنة في المأمور به، فنعلم أن هناك مصالح، فكما أن ذلك الفهم لا يوجب كون الأوامر المذكورة إخبارات فكذلك الكلام فيما نحن فيه.

وبهذا ظهر دفع ما اختاره بعض المحقّقين من المتأخرين من كون الإرشاد من مقولة الإخبار؛ محتجّاً: بأن الظاهر أن المقصود من الإرشاد هو بيان المصلحة المترتّبة من دون حصول اقتضاء هناك على سبيل الحقيقة، فهو إبراز للمصلحة المترتّبة على الفعل بصورة الاقتضاء، ثم استشهد باجتماعه مع البغض إلى وقوع الفعل في الخارج.

وتوضيح الاندفاع: أنك قد عرفت أن المقصود باللفظ ليس إلا الطلب لا غير، وإن كان الغرض تعلّق ببيان المصلحة، وهذا لا يستلزم استعمال الصيغة في الإخبار، بل غاية الأمر أن يكون هذا الإطلاق من مقولة الكناية - مثلاً- بأن يراد من اللفظ الطلب للانتقال من الطلب إلى المصلحة، فلا منافاة إذن بين إرادة الطلب من الصيغة وبين أن يكون الغرض بيان المصلحة، لإمكان حصوله تبعاً على هذا النحو، فلا يصلح جعل ثبوت الثاني دليلاً على انتفاء الأول، وعرفت - أيضاً- أن حقيقة الطلب ليست إلّا تحريك الشخص نحو الفعل بآلية اللفظ، وأن هذا لا يتوقّف حصوله على كون الصيغة صادرة من اقتضاء نفس الطالب، بل قد يكون مسبباً عنه، وقد يكون مسبباً عن اقتضاء المصلحة عند العقل، فينزل الطالب نفسه مقامه، فيطلب[1].

---

(١) أُنظر: تقريرات المجدد الشيرازي، مصدر سابق: ج٢، ص١٦، (بتصرف).

ثم إنّه بعد أن ذهب المشهور إلى أن الأوامر الإرشادية تـدلّ عـلى الطلـب بالوضع، وقع الخلاف بينهم في دلالته على الوجوب، فذهب الشيخ الأنصاري إلى أنّ الأوامر الإرشادية تدلّ على الوجوب من دون استحقاق العقـاب عـلى المخالفة، حيث قال: «فإنا لا نعنـي بـالأمر الإرشـادي إلا مـا لا يترتّـب عـلى مخالفته سوى ما يقتضيه نفس ترك المأمور به مع قطع النظر عن تعلّـق الأمـر، ولا على موافقته إلا ما يقتضيه فعله كذلك وليس من قبيـل الأوامـر التعبديـة التي أمر بها السيد عبده في مقام الاستعلاء والتعبد، ليترتّب على موافقته ثواب الإطاعة زائداً عما يقتضيه نفس المأمور به مع قطـع النظـر عـن الأمـر، وعـلى مخالفته عقاب زائداً عما يقتضيه نفس ترك المأمور به كذلك...»[1]. وتبعـه عـلى ذلك المجدد الشيرازي[2].

المباحث المشتركة بين الأمر والنهي

للنهي مادّةٌ وصيغة، فمادّته لفظة « ن، هـ، ي»، وصـيغته «لا تفعـل» ومـا أدّى مؤدَّاها، والمصنّف (قدّس سرّه) بعد أن بحث الأوامـر بـشكل مفـصل أحـال بحث النواهي على ما تقدّم، قائلاً: وكلّ ما قلناه في جانب مادّة الأمـر وهيئتـه والجملة الخبرية المستعملة في مقام الطلب يقال في مادّة النهي وهيئتـه والنفـي الخبري المستعمل في مقام النهي.

ما قاله المصنّف (قدّس سرّه) في البحوث المتقدّمة يشمل ما يلي:

الأوّل: ما ذكره المصنّف (قدّس سرّه) في البحوث السابقة مـن أنّ للأمـر مـادّة وهيئة، فتارة يقول المولى: آمرك بالصلاة، وأخرى يقول: صلّ. وهـذا البحـث

---

(١) رسائل فقهية، الشيخ الأعظم مرتضى الأنصاري، مطبعة باقري، قم، الطبعـة الأولى، ١٤١٤هـ: ص ٥٤.

(٢) انظر: تقريرات المجدد الشيرازي، مصدر سابق: ج٢، ص٢٠.

بعينه يقال في النهي، فتارة يكون بالمادّة، كما في قوله: (أنت منهيٌّ عن أكل لحم الخنزير)، وأخرى يقول: (لا تأكل لحم الخنزير).

الثاني: تقدَّم القول أنّ الجمل الخبرية قد تستعمل في مقام إنشاء الطلب - كما مرّ في المقطع السابق- وهنا يقال: إنّ الجملة الخبرية قد تستعمل ويراد منها النهي عن الفعل. ولكن الفارق بينهما أن الأمر مفاده طلب الفعل، وأما النهي فمفاده الزجر عن الفعل، أي أنّ الأمر مفاده الإرسال والنهي مفاده الإمساك، من قبيل اللجام الذي يوضع للحيوان، فتارة يرسل الصياد الحيوان لأخذ الفريسة، وأخرى يمسكه بواسطة اللجام، ولكن اللجام شيء تكويني أما النهي فهو شيء تشريعي، فالشخص المكلف في الطلب التكويني يتقدَّم لإنجاز الفعل وفي النهي التكويني لا يتقدَّم؛ باعتبار أن العبد لابدّ أن يكون بمنزلة جارحة من جوارح المولى، فيتقدَّم في الموارد التي يريده المولى أن يتقدَّم فيها، ويحجم ويمسك في الموارد التي يريده المولى أن يحجم ويمسك فيها.

الثالث: قسَّم المصنِّف (قدّس سرّه) - في البحوث السابقة- ما يدلّ على الطلب إلى قسمين؛ ما يدلّ عليه بلا عناية، وما يدلّ عليه بالعناية، وهنا نقول: إنّ ما يدلّ على النهي والزجر كذلك يكون على قسمين:

- ما يدلّ عليه بلا عناية؛ من قبيل مادّة النهي وهيئته.
- ما يدلّ عليه بالعناية من النفي الخبري المستعمل في مقام النهي، فدلالته على النهي والزجر بحاجة إلى عناية.

رابعاً: كما توجد أوامر إرشادية توجد نواهٍ إرشادية أيضاً، ولكن المرشَد إليه بالنهي الإرشادي:

تارة: يكون حكماً شرعياً وضعياً كالمانعية في (لا تصل فيما لا يؤكل لحمه)، فلو فرضنا أن إنساناً صلّى في ما لا يؤكل لحمه، فلا يكون ـ حينئذٍ ـ قد ارتكب حراماً، بل غاية ما يقال أنّ صلاته باطلة. فالنهي في المثال المتقدّم هو

إرشاد إلى عدم صحّة الصلاة في ما لا يؤكل لحمه.

وأخرى: يكون المرشَد إليه إرشاداً إلى نفي حكم شرعي؛ من قبيل: (لا تعمل بخبر الواحد)، فإنه نهي يرشد إلى عدم الحكم بحجية خبر الواحد.

وثالثة: يكون المرشَد إليه؛ من قبيل النواهي التي تصدر من الأطباء لإرشاد المريض إلى الأضرار الناتجة من استعمال بعض الأطعمة.

زيادة وتفصيل

وقع الكلام بين علماء الأصول في أن النهي بمادته وصيغته أيدلّ على طلب ترك الفعل، كما أنّ الأمر يدلّ على طلب الفعل، أم يدلّ على الزجر والمنع عن الفعل؟ قولان في المسألة:

القول الأوّل: أنّ النهي هو طلب الترك

المعروف بين قدماء الأصوليين وكثير من المتأخرين أنّ مفاد النهي متّحد مع مفاد الأمر في دلالة كليهما على الطلب، إنما الفرق في متعلّقهما، فمتعلّق النهي هو الترك، ومتعلّق الأمر الفعل.

قال المحقّق الخراساني: «الظاهر أن النهي بمادته وصيغته في الدلالة على الطلب مثل الأمر بمادته وصيغته، غير أن متعلّق الطلب في أحدهما الوجود، وفي الآخر العدم، فيعتبر فيه ما استظهرنا اعتباره فيه بلا تفاوت أصلاً، نعم يختصّ النهي بخلاف، وهو: إن متعلّق الطلب فيه هل هو الكف، أو مجرّد الترك وأن لا يفعل؟ والظاهر هو الثاني»[1].

الاعتراضات على القول الأول

استشكل على القول الأوّل بوجوه:

---

(١) كفاية الأصول، مصدر سابق: ص ١٤٩.

أولها: لزوم عصيان واحد وامتثال واحد للنهي المتعلّق بالطبيعة، وهو فاسد.

ويمكن أن يُقرَّب بما أفاده السيد البروجردي في النهاية، من أن ترك الطبيعة أمر واحد، ويكون نفس أمريته بانعدام جميع الأفراد، ومخالفته بإيجاد فرد ما. فلو كان النهى عبارة عن طلب ترك الطبيعة، لزم أن يكون له مخالفة واحدة وعصيان واحد، وهو الإتيان بأوّل فرد من أفراد الطبيعة من دون أن يقع الإتيان بالفرد الثاني أو الثالث عصياناً له. وهذا أمر مخالف لما يحكم به العقلاء في باب النواهي، فإنهم يرون الإتيان بكلّ فرد من أفراد الطبيعة المنهيّ عنها عصياناً على حدة...

والحاصل: أن القول بكون النهى عبارة عن طلب ترك الطبيعة، مستلزم لأنّ لا يتصوّر له أزيد من عصيان واحد وإطاعة واحدة؛ إذ ترك الطبيعة أمر وحداني غير قابل للتكثّر، ويكون خارجيته ونفس أمريته بانعدام جميع الأفراد ومخالفته بوجود فرد ما[1].

وعلّق عليه الإمام الخميني (قدّس سرّه) بما حاصله: «إنّ مقتضى وجود الطبيعي بوجود فرد ما هو تكثر الطبيعي بكثرة الأفراد، فيكون له وجودات، ومعه لا يعقل أن يكون له عدم واحد، لأنّ لكلّ وجود عدماً بديله، فإذا عدم الفرد عدم الطبيعي بعدمه، فيكون الطبيعي موجوداً ومعدوماً، وذلك جائز في الواحد النوعي»[2].

ثم قرّب (قدّس سرّه) الإشكال أعلاه بأنّ الطبيعة لدى العرف العامّ توجد بوجود فرد، وتنعدم بعدم جميع الأفراد، وعليه تحمل المحاورات العرفية، فإذا

---

(١) انظر: نهاية الأصول، مصدر سابق: ص ٢٢٠-٢٢١. (بتصرف).

(٢) مناهج الوصول إلى علم الأصول، تأليف الإمام الخميني، تحقيق ونشر: مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، الطبعة الثانية، ١٤١٥ هـ: ج ٢، ص ١٠٥.

تعلّق نهي بطبيعة، يكون حكمه العقلائي أن امتثاله بترك جميع الأفراد. لكن لازم ذلك أن يكون للنهي امتثال واحد ومعصية واحدة؛ لعدم انحلاله إلى النواهي، مع أن العرف لا يساعد عليه، كما ترى أنه لو خولف يرى العرف أن النهي بحاله[1].

ثانيها: أنّ النهي تكليف، ولا تكليف إلا بمقدور للمكلف، ونفي الفعل يمتنع أن يكون مقدوراً له، لكونه عدماً أصلياً، والعدم الأصلي سابق على القدرة وحاصل قبلها، وتحصيل الحاصل محال[2].

وأجيب عنه: بأن عدم المقدورية في الأزل على العدم لا ينافي المقدورية بقاءً واستمراراً، إذ القدرة على الوجود تلازم القدرة على العدم، بل القدرة على العدم على طبع القدرة على الوجود، وإلا لو كان العدم غير مقدور بقاء لما كان الوجود مقدوراً، فإن المختار القادر هو الذي إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل[3].

القول الثاني: أنّ النهي هو الزجر عن الفعل

ذهب جماعة من المحقّقين المعاصرين إلى العكس، فمتعلّق الأمر والنهي عندهم واحد وهو الفعل، ومدلولهما مختلف، فمدلول النهي هو الزجر عن الفعل، ومدلول الأمر هو البعث إلى الفعل.

قال المحقّق العراقي: «الظاهر أن مفاد الهيئة في النهى عبارة عن الزجر عن الطبيعة المعبَّر عنه بالفارسية بـ (بازداشتن) قبال الأمر الذي يكون مفاد الهيئة فيه عبارة عن البعث إلى الطبيعة والإرسال نحوها ، مع كون مفاد المادّة فيهما عبارة عن صرف الطبيعة لكنه بما هي ملحوظ كونها خارجية لا بما هي هي

---

(١) انظر: مناهج الوصول إلى علم الأصول، مصدر سابق: ج ٢، ص ١٠٥.

(٢) انظر: معالم الدين وملاذ المجتهدين، مصدر سابق: ص ٩١.

(٣)انظر: المصدر سابق. وأصول الفقه، مصدر سابق: ج ١، ص ١٥٠.

ولا بما هي موجودة في الذهن»[1].

وقال السيد البروجردي: «إنّ الأمر والنهي يشتركان بحسب المتعلّق بمعنى أن المتعلّق في كليهما عبارة عن وجود الطبيعة، ولكنهما مختلفان بحسب الحقيقة والمبادئ والآثار، فحقيقة الأمر هي البعث والتحريك نحو المتعلّق، ويعبَّر عنه بالفارسية (وا داشتن)، وحقيقة النهي عبارة عن الزجر والمنع عن المتعلّق، ويعبَّر عنه بالفارسية (باز داشتن)، وما هو المتعلّق للأمر، أعني وجود الطبيعة نفس أمريته امتثال له، وما هو المتعلّق للنهي نفس أمريته عصيان له، ومقتضى البعث نحو وجود الطبيعة تحقّق الامتثال بإيجاد فرد ما، فيسقط الأمر بذلك كما مرّ، ومقتضى الزجر عن وجودها كون الإتيان بكلّ فرد عصياناً على حدة؛ إذ كلّ فرد من الأفراد وجود للطبيعة، وقد زجر عنه المولى من جهة كون الوجود مشتملاً على مفسدة نشأ من قبلها المبغوضية، فالمتعلّق بوجود الطبيعة وإن كان نهياً واحداً، ولكنه ينحلّ إلى نواهٍ متعدّدة بعدد ما يتصوّر للطبيعة من الأفراد، وبعددها يتصوّر له الامتثال والعصيان، فكلّ فرد أوجده العبد صار عصياناً برأسه، وكلّ فرد انزجر عنه وتركه بداعي نهي المولى تحقّق بالانزجار عنه امتثال لنهيه»[2].

وقال الإمام الخميني: «إنّ النهي كالأمر ينحلّ إلى مادّة وهيئة، والمادّة نفس الماهية كمادّة الأمر، ومفاد الهيئة هو الزجر عنها أو عن وجودها بالمعنى الحرفي...»[3].

وقال الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه): «كلّ من الصيغتين لها دلالة تصوّرية

---

(١) نهاية الأفكار، مصدر سابق: ج١-٢، ص ٤٠٢.

(٢) نهاية الأصول، مصدر سابق: ص ٢٤٨.

(٣) مناهج الوصول إلى علم الأصول، مصدر سابق: ج٢، ص ١٠٤.

تصديقية تختلفان في كلتا الدلالتين على ما تقدّم، والحجة عليه هو الوجدان القاضي بأن ما يفهم من صيغة (افعل) يختلف عما يفهم من صيغة (لا تفعل) اختلافاً ذاتياً لا اختلافاً بحسب المتعلّق كما هو مدّعى القدماء، هناك منبهات لهذا الوجدان، أهمّها: أنّ الصيغتين لو كان مفادهما متبايناً ـ كما هو المدّعى ـ فلا نحتاج إلى افتراض شيء وراء المعنى الحرفي للهيئة والمعنى الاسمي للمادّة في اقتناص مفاد الأمر والنهي كاملة.

فيكون مدلول (صلّ) مثلاً هو الإرسال والتحريك نحو الصلاة أي النسبة الإرسالية نحو الصلاة، ومدلول (لا تصلّ) مثلاً، هو الزجر والمنع عن الصلاة أي النسبة الزجرية عن الصلاة»[1].

أضواء على النص

• قوله (قدّس سرّه): «**ومهما يكن فالأصل في دلالة الأمر أنه يدلّ على طلب المادّة وإيجابها**»، وهذا مما لا إشكال فيه.

• قوله (قدّس سرّه): «**ولكنه يستعمل**»، أي ولكن الأمر في مقام الاستعمال والإرادة، قد يراد منه غير الطلب، لا المدلول التصوّري فإنه لا يتغيّر. نعم، المراد الجدي قد يتغيّر من مورد إلى آخر.

• قوله (قدّس سرّه): «**ليس مفاده الطلب والوجوب**»، تصديقاً.

• قوله (قدّس سرّه): «**لوضوح أن شخصاً لو لم يستقبل القبلة بالذبيحة لم يكن آثماً**»، فهذا من واضحات الفقه، أما إذا شككنا أنه مولوي أو إرشادي فحينها نبني على المولوية.

• قوله (قدّس سرّه): «**وقد يعبَّر عن ذلك بالوجوب الشرطي**»، هذا غير الواجب المشروط. الواجب شيء آخر، هو ذلك الواجب التكليفي المشروط

---

(١) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج٣، ص١٤.

بشرط كالاستطاعة – مثلاً– ولكن هنا بيان لحكم وضعي وأنه إن لم تفعل فلا يحلّ الأكل من ذبيحتك. فالاستقبال هنا شرط في حلّية الذبيحة وبدونه لا تُحلّ.

• قوله (قدّس سرّه): «**باعتبار أن الشرط واجب**»، لا الوجوب التكليفي، وإنما الوجوب الشرطي، فإن أردت أن يكون المشروط صحيحاً فلابدّ أن تأتي به على هذه الطريقة.

• قوله (قدّس سرّه): «**والأمر في اغسل ثوبك من البول، ليس مفاده الغسل ووجوبه**»، أي ليس مفاده في الدلالة التصديقية.

• قوله (قدّس سرّه): «**وأمر الطبيب للمريض باستعمال الدواء ليس مفاده إلاّ الإرشاد إلى ما في الدواء من نفع وشفاء**»، فلو لم يمتثل المريض أمر الطبيب، وامتنع عن شرب الدواء فهو غير آثم، ولا يستحق العقوبة على مخالفتها، نعم إذا خالفها وهلك استحقَّ الإثم، لا لأنه خالف الطبيب بل لأنه أهلك نفسه.

• قوله (قدّس سرّه): «**والنفي الخبري المستعمل في مقام النهي**»، أي الجملة الخبرية التي يدخل عليها النفي سواء كان بـ (لا) أم بغيرها من أدوات النفي، كقول المولى: (لم يعد صلاته).

• قوله (قدّس سرّه): «**ومفاد النهي الزجر عنه**»، أي عن الفعل، فليس مفاد النهي هو طلب الترك أو الكفّ عن الفعل؛ لأن طلب الترك وكفّ النفس أمران وجوديان، والنهي ليس كذلك، بل هو أمر عدمي، لذا قال المصنّف: ومفاد النهي الزجر عن الفعل.

• قوله (قدّس سرّه): «**ولكن المرشَد إليه**» بالنهي الإرشادي.

• قوله (قدّس سرّه): «**تارة يكون حكماً شرعياً**»، وضعياً؛ من قبيل الشرطية والمانعية والجزئية والسببية ونحو ذلك.

• قوله (قدّس سرّه): «**كالمانعية في: لا تصلّ فيما لا يؤكل لحمه**»، فلو فرضنا

إنساناً صلّى في ما لا يؤكل لحمه، فهل ارتكب إثماً، أم تكون صلاته باطلة فقط؟ من الواضح أنه لم يرتكب إثماً. نعم – حينئذٍ– تكون صلاته باطلة. وكالشرطية في: (لا تذبح على غير القبلة)، فإنّ هذا النهي لا يعني أنه إذا ذبح على غير القبلة يكون قد ارتكب حراماً، بل هذا نهي إرشادي إلى أن الذبيحة لو ذبحت إلى غير القبلة يحرم أكلُها.

• قوله (قدّس سرّه): «**وأخرى نفي حكم شرعي من قبيل: لا تعمل بخبر الواحد**»، أي وأخرى: إرشاد إلى نفي حكم شرعي، من قبيل أن خبر الفاسق ليس بحجّةٍ، لا تعمل به، فهذا نهي يرشد إلى عدم الحكم بحجية خبر الواحد.

• قوله (قدّس سرّه): «**وثالثة يكون المرشَد إليه تكوينياً**»، فلا هو إرشاد إلى حكم شرعي، ولا هو إرشاد إلى نفي حكم شرعي، وإنما هو إرشاد إلى أمر تكويني، من قبيل النواهي التي تصدر من الأطبّاء للمريض عن استعمال بعض الأطعمة إرشاداً إلى ضررها.

(٦٦)

دلالة الأمر على الفور أو التراخي

- في معنى الفور والتراخي
- تحرير محلّ النزاع
- الأقوال في المسألة
  - ✓ دلالة الأمر على الفور
  - ✓ دلالة الأمر على الفور والتراخي بنحو الاشتراك اللفظي
  - ✓ عدم دلالة الأمر لا على الفور ولا على التراخي
  - ✓ زيادة وتفصيل
  - ✓ الدليل العقلي على الفور
  - ✓ الدليل الخارجي على الفور

[الفور والتراخي]

ثم إنَّ الأمرَ لا يدلُّ على الفورِ ولا على التراخي، أي أنه لا يُستفادُ منه لزومُ الإسراع بالإتيانِ بمتعلّقِه، ولا لزومُ التباطؤ، لأنَّ الأمرَ لا يقتضي إلاَّ الإتيانَ بمتعلّقه، ومتعلّقُهُ هو مدلولُ المادّة، ومدلولُ المادّةِ طبيعيُّ الفعلِ الجامعُ بين الفردِ الآنيِّ والفردِ المتباطَأِ فيه.

الشرح

من المباحث التي وقع الكلام فيها بين علماء الأصول: مسألة دلالة الأمر على الفور أو التراخي، وقبل بيان الأقوال في المسألة وبيان الحقّ منها لا بأس بالإشارة إلى أمرين:

الأوّل: في معنى الفور والتراخي

الفور: هو المبادرة للامتثال في الزمن الثاني من الخطاب، أو الإتيان بالفعل في الآن الأوّل من أزمنة إمكانه.

التراخي: هو الإتيان بالفعل بعد الآن الأوّل من أزمنة إمكانه. قال الشيخ محمد حسين الحائري في الفصول الغروية: «المراد بالفور إما الزمن الثاني من الخطاب، أو أوّل أزمنة الإمكان، وقد وقع التفسيران في تضاعيف كلماتهم، والأوّل أقرب لفظاً، والثاني أوفق اعتباراً. والفرق بينهما ظاهر، فإن أوّل أزمنة الإمكان قد يكون هو الزمن الثاني من الخطاب وقد يكون غيره، كما في الأوامر المشروطة بما يتراخى حصوله، وكما في الأوامر المطلقة التي أريد بها الفعل بحسب زمن متراخٍ، كما في المستطيع النائي، فإن الفورية بالمعنى الأوّل يمتنع اعتبارها فيهما، بخلافها بالمعنى الثاني. نعم، لو أريد بالخطاب تعلّق مؤدّاه الفعلي، انحصر التفارق في القسم الثاني»[1].

وليس المقصود من الفورية في المقام الفورية العقلية بل الفورية العرفية؛ فإن خطابات الشرع إنما ترد على حسب أفهام العرف، هذا من جهة، ومن جهة أخرى استحالة الفورية العقلية؛ لأنه لا يتعلّق البعث إلّا بأمر متأخّر عن

(١) الفصول الغروية في الأصول الفقهية، مصدر سابق: ص ٧٥.

زمان البعث؛ ضرورة أن البعث إنما يكون لإحداث الداعي للمكلف إلى المأمور به بأن يتصوّره بما يترتّب عليه من المثوبة وعلى تركه من العقوبة، ولا يكون هذا إلا بعد البعث بزمان، فلا محالة يكون البعث نحو أمر متأخّر عنه بالزمان.

الثاني: في تحرير محلّ النزاع

وهنا ينبغي التنبيه على جملة من الأمور:

أولاً: يرجع النزاع في دلالة الأمر على الفور أو التراخي في حقيقته، إلى لزوم الفور أو جواز التراخي، إذ لا يوجد قائل بلزوم الثاني. وإلى هذا أشار الشيخ محمد تقي الأصفهاني في هداية المسترشدين، حيث قال: «ثم إن المقصود به – أي القول بدلالته على التراخي- جواز التراخي، بأن يكون مفاد الصيغة جواز التأخير دون وجوبه؛ إذ لا قائل – ظاهراً – بدلالته على وجوبه. نعم، ربما يحكى هناك قول بوجوب التراخي، حكاه شارح الزبدة عن بعض شرّاح المنهاج قولاً للجبائيين وبعض الأشاعرة، لكن المعروف عن الجبائيين القول بجواز التراخي وهو المحكي أيضاً عن الشافعية. فالقول المذكور مع وهنه جداً – حيث لا يُظَنّ أن عاقلاً يذهب إليه- غير ثابت الانتساب إلى أحد من أهل الأصول»[1]. وقال الميرزا القمي في القوانين: «وأما القول بتعيين التراخي فلم نقف على مصرِّحٍ به»[2].

وقال السيد مصطفى الخميني في التحريرات: «لا يوجد أحد يقول بدلالة الهيئة، أو المادّة، أو ما يقوم مقام الهيئة الأمرية – كهيئة المضارع مثلاً- على التراخي، بل الأمر دائر بين دعوى الدلالة على الفور، وعدم الدلالة عليه،

---

(١) هداية المسترشدين في شرح معالم الدين، مصدر سابق: ج ٢، ص ٤٧.

(٢) قوانين الأصول، الميرزا القمي، طبعة حجرية قديمة: ص ٩٥.

وتكون النتيجة التراخي، فما يظهر من العنوان في غير محله»[١].

وقال السيد الحكيم في المحكم - وهو في معرض بيان الأقوال في المسألة-: «...أو التراخي بمعنى جواز التأخير. وأما بمعنى لزوم التأخير فلم أعثر عاجلاً على قائل به»[٢].

ثانياً: إنّ دلالة الأمر على الفور أو التراخي أو عدم دلالته على شيء منهما تارة تكون بلحاظ ذات الأمر مع قطع النظر عن الدليل الخارجي، وأخرى تكون بلحاظ الدليل الخارجي، وقد صرَّح غير واحد من المحقّقين أن محلَّ النزاع هو الأوّل دون الثاني.

بعبارة أخرى: إنّ محلّ النزاع هو في دلالة الأمر بنفسه وبقطع النظر عن القرينة الخارجية على الفور أو التراخي، أما مع دلالة القرينة الخارجية على لزوم الفور أو جواز التراخي أخذ بها دلّت عليه، «ولا يوجد أحد يدعي دلالة أحدهما أو المجموع منهما على الفور ولو كانت القرينة على خلافه»[٣].

قال الحكيم في المحكم: «صرَّح في الفصول بأن النزاع إنما هو في استفادة أحد الأمرين من خصوص الصيغة، وهو المناسب لأخذ غير واحد لها في موضوع النزاع عند تحريره»[٤].

ثم علَّق على تصريح الفصول بقوله: «لكن ملاحظة مجموع كلماتهم

---

(١) تحريرات في الأصول، تأليف العلامة المحقّق آية الله المجاهد الشهيد السعيد السيد مصطفى الخميني، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ: ج ٢، ص ٢١٥.

(٢) المحكم في أصول الفقه، مصدر سابق: ج ١، ص ٣٠٩.

(٣) تحريرات في الأصول، مصدر سابق: ج ٢، ص ٢١٥ - ٢١٦.

(٤) المحكم في أصول الفقه، مصدر سابق: ج ١، ص ٣٠٩ .

وحججهم تشهد بعدم اختصاص النزاع بها، بل يعمّ استفادة أحد الأمرين من دليل خارجي شرعي أو عقلي يقتضي أحدهما بنحو وحدة المطلوب أو تعدّده. بل قد يعمّ لزوم الفور عقلاً في مقام الامتثال، لا شرعاً في مقام الجعل. ولذا ألحقنا هذه المسألة بهذا الفصل الذي هو من مباحث الأوامر والنواهي مطلقاً، لا بالفصل الثالث الذي يبحث فيه عن الصيغة»[1].

الأقوال في المسألة[2]

اختلف الأصوليون في دلالة صيغة الأمر على الفور أو التراخي على أقوال:

القول الأوّل: دلالة الأمر على الفور

اختار الشيخ الطوسي (رحمه الله) وجماعة أنّ صيغة الأمر تدلّ على الفور، فلو أخَّر المكلف عصى؛ قال في العدّة: ذهب كثير من المتكلّمين والفقهاء إلى أن الأمر يقتضي الفور، وهو المحكى عن أبي الحسن الكرخي.. ثم قال - بعد أن ذكر الأقوال الأخرى في المسألة-: والذي أذهب إليه هو الأوّل[3]. وهذا ما أكّده في كتبه الفقهية حيث قال في المبسوط: «الأصول تقتضي أنه كان على

(١) المحكم في أصول الفقه، مصدر سابق: ج ١، ص ٣٠٩ .

(٢) ذُكر في الشرح ثلاثة أقوال للمسألة، وهناك أقوال أخرى: من قبيل: القول بالوقف، ذهب إليه جماعة من علماء العامّة. والقول بالتراخي وهو أن الأمر يقتضي إيقاع الفعل من غير اختصاص بوقت من الأوقات المستقبلة، ذهب إليه الجبائيان وأبو الحسين البصري والقاضي أبو بكر، وجماعة من الشافعية وجماعة من الأشاعرة. حكاه عنهم العلامة في نهاية الوصول: ص ٣٢ .

(٣) انظر: العدّة في أصول الفقه، تأليف شيخ الطائفة الأمام أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي، تحقيق محمد رضا الأنصاري القمي، الطبعة الأولى ١٤١٧ هـ: ج١، ص٢٢٥-٢٢٧.

الفور، لأن الأمر يقتضي ذلك»[١]. ونُسب إلى الحنفية والحنابلة القول به؛ قال الآمدي: «فذهبت الحنفية والحنابلة وكلُّ من قال بحمل الأمر على التكرار، إلى وجوب التعجيل»[٢].

وقد احتجَّ القائلون بالفور بوجوه:

الأوّل: أنّ السيد لو قال لعبده: (اسقني ماء)، فأخّره، عُدّ عاصياً. قال الشيخ الطوسي في العدة: «ومما يدلّ أيضاً على أن الأمر يقتضى الفور: أن الأمر في الشاهد يعقل منها الفور. ألا ترى أن من أمر غلامه بفعل فلم يفعل، استحقّ الذم. فلو كان يقتضى التأخير لجاز له أن لا يفعل ويعتلّ بذلك ويقول: أنا مخيّر بين الفعل وبين العزم عليه، فلِمَ أُذَمّ»[٣].

والجواب: أنّ ذلك إنما فُهم بالقرينة؛ قال الميرزا القمي في القوانين: «واستدلال القائلين بالفور بمذمّة العبد إذا أخّر في السقي عند قول مولاه (اسقني) مدفوعٌ؛ بأنه للقرينة، ولا نزاعَ فيه»[٤].

الثاني: أنّ كلّ خبر وإنشاء، مثل: (زيد قائم) و (أنتِ طالق) يقصد منه الزمان الحاضر، فكذلك الأمر؛ إلحاقاً له بالأعمّ الأغلب.

والجواب: «أولاً: إنّ طريق إثبات اللغة إما النقل أو الاستقراء، والإلحاق

---

(١) المبسوط في فقه الإمامية، تأليف شيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن بن علي الطوسي، صحّحه وعلّق عليه السيّد محمد تقي الكشفي، عُنيت بنشره المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية،١٣٨٧هـ: ج ٤، ص ١٥٧.

(٢) الإحكام في أصول الأحكام، تأليف الإمام العلامة علي بن محمد الآمدي، علّق عليه العلامة الشيخ عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، دمشق، الطبعة الأولى، ١٣٨٧ هـ: ج ٢، ص ١٦٥.

(٣) العدة في أصول الفقه، مصدر سابق: ج ١، ص ٢٢٨.

(٤) قوانين الأصول، مصدر سابق: ص ٩٥.

بالأعمّ ليس من النقل وهو ظاهر، ولا من الاستقراء؛ لأنـه اسـتدلال مـن حـال جميع الجزئيات على حال الكلّي، وهنا حال بعضها محلّ النزاع، فلا يتمّ الاستقراء.

وثانياً: منع دلالة كلّ خبر وإنشاء على الزمان الحاضر وضـعاً، فقـد صرَّح بعض الأدباء بأن قولنا: (زيد منطلق) لا يدلّ على أكثر مـن ثبـوت الانطـلاق فعلاً له. وقال: العدول عن الجملة الفعلية إلى الاسمية للدلالة عـلى الـدوام؛ لأن الاسمية لا تدلّ على زمان معيّن والفعلية تدلّ عليه.

وثالثاً: بالفرق بين الأمـر ومـا قـيس عليـه، بـأنّ الأمـر فيـه دلالـة عـلى الاستقبال؛ نظراً إلى دلالته على الطلب، وهـو مـردَّد بـين الاسـتقبال وأقـرب زمان إلى الحال وهو الأجزاء المتعاقبـة مـن أواخـر المـاضي وأوائـل المـستقبل، والزمان الحاضر الذي يدلّ عليه المقيس عليه مردّدٌ بين الآن الحـاضر الـذي لا ينقسم والأجزاء المذكورة. فإن أريد بالزمان الحـاضر المعنـى الأول، فـلا يمكـن توجُّه الأمر إليه؛ لأن الحاصل لا يُطلب. وإن أريد به المعنى الثاني، فلا يخلو إما أن يراد بالاستقبال مطلقُه، فلا يتعيّن توجُّهه إليه، أو مقيّدُه فنطالب الحجّةَ على تعـيّن إرادته؛ لأن المطلق محتمل أيضاً، ولا يصار إلى أحد المحتملين إلا بالدليل»[1].

الثالث: أنّ التأخير لو جـاز، لم يكـن لـه غايـة مبهمـة؛ للـزوم التكليـف بالمحال، ولا غاية معيَّنة؛ لعدم إشعار به في الأمر، ولو استفيدت مـن الخـارج خرج عن محلّ النزاع، فيلزم جوازه دائماً، فيخرج الواجب عن كونه واجباً.

قال الشيخ الطوسي في العدّة: «ومما يدلّ على أن الأمر يقتضي الفور: أنّه لا يخلو من أن يكون المأمور يجوز له تأخير الفعل لا إلى غاية أو إلى غاية، فإن جاز

---

(١) أنيس المجتهدين في علم الأصول، للمولى محمد مهدي النراقي، تحقيق مركـز العلـوم والثقافة الإسلامية، مركز إحياء التراث الإسلامي، مؤسسة بوستان كتـاب، الطبعـة الأولى، ١٤٣٠ هـ: ج٢، ص٦٣٢- ٦٣٣.

له تأخيره أبداً لا إلى غاية، ففي ذلك إخراج له من كونه واجباً، وإن كان يجوز له تأخيره إلى غاية، كان ينبغي أن يكون تلك الغاية معلومة وكانت تكون مثل الأوامر المؤقتة، ومتى لم يعلم ذلك كان مكلفاً لإيقاع الفعل في وقت لا طريق له إلى معرفته، وذلك تكليف بما لا يطاق»[1].

وأجيب عن هذا الاستدلال نقضاً وحلاً: «أما النقض: فبالنذر المطلق وقضاء الواجب، وبما لو صرَّح بجواز التأخير.

والحلّ: كما قيل – مع تتميم وتنقيح– أن جواز التأخير إلى غاية مبهمة، وهي آخر أزمنة الإمكان في الواقع على أن ينقطع في أوّل جزء منه، ويقع الفعل به، لا على أن يكون طرفاً للتأخير ويقع الفعل مؤخراً عنه؛ للزوم جواز التأخير حينئذٍ عن جميع أزمنة الإمكان، وهو يوجب السفه والمنافاة للغرض وخروج الواجب عن كونه واجباً، والتأخير إليها يقتضي التكليف بالمحال إذا كان متعيّناً؛ إذ يلزم حينئذٍ تعريف وقته الذي يؤخّر إليه؛ لئلّا يلزم التكليف بما لا يُعلم. وأما إذا لم يتعيّن، بل جاز عن أوّل زمان التكليف والتمكّن إلى ثانيه، وهكذا بحيث لو أتى به في أيّ جزء من مجموع الأزمنة الواقعة بينهما كان ممتثلاً، فلا يقتضي التكليف بالمحال؛ لتمكّنه من الامتثال بالمبادرة.

وفيه نظر؛ لأنه لو قيل بوجوب البِدار، كان التزامياً؛ لإفادة الصيغةِ الفورَ لو لم يُقَل به فأخّر المكلف الفعل إلى انقضاء أزمنة الإمكان، فإما أن يكون آثماً، أو لا، فعلى الأوّل يلزم التكليف بالمحال؛ إذ يجب عليه حينئذٍ عدم تأخيره عن آخر أزمنة الإمكان، مع أنه لا يعرفه.

وعلى الثاني يلزم خروج الواجب عن كونه واجباً.

فالحل الصحيح أن جواز التأخير إلى غاية معيّنة، وهو آخر أزمة الإمكان

---

(١) العدّة في أصول الفقه، مصدر سابق: ج١، ص٢٢٨-٢٢٩.

بظنّ المكلف بل بشكّه أيضاً على التحقيق. فكلّ زمان لم يظهر فيه عدم الإمكان بعد ذلك يجوز له التأخير، وكلّ وقت ظنَّ فيه ذلك يتضيّق عليه، وهذا الوقت غير مجهول؛ لأن المكلف يتمكّن في كلّ وقت أن يتميّز[1] بأنه هل حصل له الظن بأنه لا يعيش بعد ذلك أم لا؟ ثم الوقت الذي يتضيق عليه يختلف باختلاف الفعل المأمور به كثرة وقلة، وصعوبة وسهولة، فربما كان كثيراً يقتضي أمداً بعيداً، وربما كان قليلاً لا يقتضي إلا زماناً قصيراً، وربما كان صعباً لم يمكن أو أنه عند الهرم وسقوط القوّة، وربما كان سهلاً أمكن إيقاعه عندهما، فكلّ زمان ظنّ المكلف أنه لم يبق من عمره أو قوّته إلا بقدر ما أدّى فيه ما يجب عليه يتضيق عليه ما لم يظن ذلك يجوز له التأخير»[2].

القول الثاني: الأمر يدلّ على الفور والتراخي بنحو الاشتراك اللفظي

اختاره السيد المرتضى في الذريعة، حيث قال: «اختلف الناس في ذلك، فذهب قوم إلى أن الأمر المطلق يقتضي الفور والتعجيل وإيقاع الفعل عقيبه. ثم اختلفوا، فقال بعضهم: متى لم يفعل، اقتضى أن يفعل بعد ذلك، وكذلك أبداً حتى يوقع الفعل، وفيهم من لم يوجب بالأمر إلا إيقاع الفعل عقيبه، فقط. وقال آخرون إن الأمر يقتضي إيقاع الفعل من غير اختصاص بوقت من الأوقات المستقبلة، وهي متساوية في إيقاعه فيها، وهؤلاء هم أصحاب التراخي. وقال آخرون: الواجب على من سمع مطلق الأمر ولا عهد، ولا قرينة، ولا دلالة، أن يعلم أنه مأمور بإيقاعه، ويتوقّف في تعيين الوقت أو التخيير فيه على دلالة تدلّ على ذلك، وهو الصحيح»[3].

---

(١) هكذا في النسخة، والأَولى: «يميّز».

(٢) أنيس المجتهدين في علم الأصول، مصدر سابق: ج٢، ص٦٣٣، ٦٣٤.

(٣) الذريعة (أصول فقه)، مصدر سابق: ج ١، ص١٣٠-١٣١.

وقد استدلّ السيد المرتضى على ما اختاره بوجوه عدةّ:

الأوّل: إن اللفظ خال من توقيت لا بتعيين ولا تخيير وليس يجوز أن يفهم من اللفظ ما لا يتناوله، كما لا يجوز أن يفهم منه الأماكن والأعداد وكلّ شيء لم يتناوله لفظ الأمر.

الثاني: لا خلاف في أن الأمر قد يرد في القرآن واستعمال أهل اللغة ويراد به تارة الفور، وأخرى التراخي، وقد بيّنا أن ظاهر استعمال اللفظة في شيئين يقتضي أنها حقيقة فيهما، ومشتركة بينهما.

الثالث: إنه يحسن بلا شبهة أن يستفهم المأمور مع فقد العادات والأمارات هل أريد منه التعجيل أو التأخير، والاستفهام لا يحسن إلا مع احتمال اللفظ واشتراكه، ودفع حسن الاستفهام ههنا كدفعه في كلّ موضع.

الرابع: إنه يحسن بغير إشكال أن يُتبع القائل قوله: (قُم) وما أشبه ذلك من الأمر، أن يقول: الساعة، وفي الثاني، أو بأن يقول: متى شئت، فلو كان اللفظ موضوعاً لفور أو تراخٍ، لما حسُن ذلك، ولكان ذكره عبثاً ولغواً[1].

القول الثالث: إن الأمر لا يدلّ على الفور ولا على التراخي

ذهب أكثر المحقّقين من الإمامية إلى أن الأمر لا يدلّ على الفور ولا على التراخي؛ أي أنه لا يستفاد منه لزوم الإسراع بالإتيان بمتعلّقه، ولا لزوم التأخير، وإنما يستفاد أحدهما من القرائن الخارجية التي تختلف باختلاف المقامات.

- قال العلامة الحلّي: «الحقّ أن الأمر المطلق، لا يقتضي الفور ولا التراخي، خلافاً لقوم فيهما»[2].

---

(١) انظر: الذريعة (أصول فقه)، مصدر سابق: ج١، ص١٣١-١٣٢. وقد ناقش هذه الأدلة النراقي في أنيس المجتهدين، مصدر سابق: ج٢، ص٦٣٩. فراجع.

(٢) مبادئ الوصول إلى علم الأصول، العلامة الحلّي، تحقيق: عبد الحسين محمد علي البقال، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٠٤ هـ: ص٩٦- ٩٧.

• وقال الشيخ محمد حسين الحائري: «الحقّ أنه لا دلالة لصيغة الأمر بمجرّدها على فور ولا على تراخ، وفاقاً لجماعة من المحقّقين»[١].

• وقال الميرزا القمي: «لا دلالة لصيغة الأمر على وجوب الفور، كما ذهب إليه جماعة، وليست مشتركة بينه وبين جواز التراخي، كما ذهب إليه الشهيد (رحمه الله)، بل هي لطلب الماهية، وأيّهما حصل حصل الامتثال كما ذهب إليه جماعة من المحقّقين»[٢].

• وقال المحقّق الخراساني: «الحقّ أنه لا دلالة للصيغة، لا على الفور ولا على التراخي»[٣].

• وقال المحقّق العراقي: «هل الصيغة تقتضي الفور أو التراخي، أو لا تقتضي شيئاً منهما إلا طلب إيجاد الطبيعة الجامعة بين الفور والتراخي؟ فيه وجوه وأقوال: أقواها الأخير»[٤].

• وقال السيد الخوئي: «إنّ الصيغة أو ما شاكلها لا تدلّ على الفور ولا على التراخي، فضلاً عن الدلالة على وحدة المطلوب أو تعدّده، بل هي تدلّ على ثبوت الطبيعي الجامع على ذمّة المكلف..»[٥].

• وقال الأستاذ الشهيد: «مما لا شك فيه أن التراخي لا معنى لدعوى دلالة الخطاب (صلّ) عليه، وإنما الكلام أنه هل يمكن إثبات الفورية بدلالة نفس الخطاب، كخطاب (صلّ) و(اغتسل)؟ الصحيح أن مثل هذه الدلالة في

---

(١) الفصول الغروية في الأصول الفقهية، مصدر سابق: ص ٧٥.

(٢) قوانين الأصول، مصدر سابق: ص ٩٥.

(٣) كفاية الأصول، مصدر سابق: ص٨٠.

(٤) نهاية الأفكار، مصدر سابق: ج ١، ص ٢١٨.

(٥) محاضرات في أصول الفقه، مصدر سابق: ج ٢، ص ٢١٥.

الخطاب غير موجودة لا مادّةً ولا هيئة»[١].

ووافقهم في ذلك جمع من علماء العامّة، منهم:

• الرازي حيث قال: «الحقّ أنه موضوع لطلب الفعل وهو القدر المشترك بين طلب الفعل على الفور وبين طلبه على التراخي من غير أن يكون في اللفظ إشعار بخصوص كونه فوراً أو تراخياً»[٢].

• الغزالي حيث قال: «والمختار أنه لا يقتضي إلا الامتثال، ويستوي فيه البدار والتأخير»[٣].

• الآمدي، حيث قال «اختلفوا في الأمر المطلق: هل يقتضي تعجيل فعل المأمور به؟ والمختار أنه مهما فعل، كان مقدّماً أو مؤخّراً، كان ممتثلاً للأمر، ولا إثم عليه بالتأخير. والدليل على ذلك أن الأمر حقيقة في طلب الفعل لا غير، فمهما أتى بالفعل في أيّ زمان كان، مقدّماً أو مؤخراً، كان آتيا بمدلول الأمر، فيكون ممتثلاً للأمر، ولا إثم عليه بالتأخير، لكونه آتياً بما أُمر به على الوجه الذي أُمر به»[٤].

الأدلّة على عدم دلالة الأمر على الفور أو على التراخي

قد استُدِلَّ لهذا القول بوجوه، منها:

الوجه الأوّل: ما ذكره المصنّف (قدّس سرّه) في المتن من أن الأمر لا يقتضي أكثر من الإتيان بمتعلّقه، فلو قال المولى (تصدَّق)، فلا يقتضي هذا الأمر أكثر

---

(١) تمهيد في مباحث الدليل اللفظي، مصدر سابق: ج٤، ص٣٨٨.

(٢) المحصول في علم أصول الفقه، للإمام الأصولي النظّار المفسّر فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٢ هـ: ج ٢، ص ١١٣.

(٣) المستصفى في علم الأصول، تأليف الإمام أبي حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي، طبعه وصحّحه محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية بيروت – لبنان، ١٤١٧هـ: ص ٢١٥.

(٤) الإحكام في أصول الأحكام، مصدر سابق: ج ٢، ص ١٦٥.

من إتيان المكلف بالتصدُّق؛ لأنّ متعلّق الأمر هو عبارة عن مدلول المادّة وهو التصدُّق، ولما كان مدلول المادّة هو طبيعيَّ الفعل الجامع بين الفرد المأتيّ به فوراً وبين الفرد المتباطأ فيه، فكلٌّ منهما يعدّ امتثالاً للأمر.

بعبارة أخرى: إنّ مثل هذه الدلالة في الخطاب غير موجودة لا مادّة ولا هيئة. أما الأول فلأنّ المادّة إنما تدلّ على ذات الطبيعة، أو على المقسم الطبيعي بين الوجود السريع والوجود البطيء، وأما الثاني فلأن الهيئة إنما تدلّ على الطلب بنحو المعنى الحرفي؛ إذ ليس في المقام ما يقتضي أخذ الفورية فيها. ولذا يصحّ التقييد بعد الفورية بلا عناية، إذ لو كانت الفورية مأخوذة في الهيئة أو المادّة لكان ذلك موجباً للتجوّز والعناية[1].

قال العراقي - بعد أن اختار بأن الصيغة لا تقتضي الفور ولا التراخي وإنما تقتضي طلب إيجاد الطبيعة الجامعة بين الفور والتراخي-: «نظراً إلى عدم اقتضاء وضع المادّة وكذا الهيئة لشيء من ذلك، أما المادّة فلما عرفت من عدم دلالتها إلا على صرف الطبيعي، وأما الهيئة فلعدم دلالتها أيضاً إلاّ على طلب الطبيعة الجامع مع الفور والتراخي، بل ومع الشك أيضاً ربما كان قضية إطلاق المادّة هو سقوط الغرض وتحقّق الامتثال بالاستعجال الملازم لزمان الحال والتأخير الملازم لزمان الاستقبال بل كان أمر التمسّك بقضية إطلاق المادّة في المقام أهون من المقام السابق؛ نظراً إلى سلامته عن المزاحمة مع إطلاق الهيئة كما هناك؛ وذلك لعدم اقتضاء لإطلاق الهيئة للاستعجال والفورية في المقام كي يقع بينهما المزاحمة كما هو واضح ، وحينئذ فمقتضى إطلاق المادّة هو تحقّق الامتثال بإتيان الطبيعة وإيجادها بنحو الاستعجال أو التراخي»[2].

---

(١) انظر: تمهيد في مباحث الدليل اللفظي، مصدر سابق: ج٤، ص٣٨٨.

(٢) نهاية الأفكار، مصدر سابق: ج ١، ص ٢١٨.

زيادة وتفصيل

ثبت – إلى هنا– أنه لا دلالة لصيغة الأمر – لا بهيئتها ولا بمادّتها– على الفور أو التراخي، بل لابدّ من دالّ آخر على شيء منهما. فإن تجرّدت عن الدال الآخر فإن ذلك يقتضي جواز الإتيان بالمأمور به على الفور أو التراخي. وهذا كلّه كان بالنظر إلى نفس الصيغة.

الدليل العقلي على الفور

فتح الشيخ الحائري اليزدي في أخريات عمره الشريف باباً لاستفادة الفورية من الأمر، من دون أن يكون ذلك بدلالة اللفظ، بل رأى أن ذلك من مقتضيات تعلّق الأمر بالمتعلّق عرفاً أو عقلاً. حيث قال: «إن الأمر المتعلّق بموضوع خاص غير مقيَّد بزمان، وإن لم يكن مدلوله اللفظي ظاهراً في الفورية ولا في التراخي، ولكن لا يمكن التمسّك به للتراخي بواسطة الإطلاق، ولا التمسّك بالبراءة العقلية لنفي الفورية؛ لأنه يمكن أن يقال: بأن الفورية وإن كانت غير ملحوظة للآمر قيداً للعمل إلا أنها من لوازم الأمر المتعلّق به؛ فإن الأمر تحريك إلى العمل، وعلّة تشريعية، وكما أن العلة التكوينية لا تنفكّ عن معلولها في الخارج، كذلك العلة التشريعية تقتضي عدم انفكاكها عن معلولها في الخارج، وإن لم يلاحظ الآمر ترتّبه على العلّة في الخارج قيداً.

وهذا نظير ما اخترناه أخيراً في باب تداخل الأسباب: أن الأصل عدم التداخل؛ فإن السببين وإن كانا واردين على الطبيعة الواحدة لكن مقتضى تأثير كلّ واحد منهما أن يوجد وجود خاص مستنداً إليه. كما أن مقتضى سببية النار لإحراق ما تماسّه تحقّق الاحتراق المخصوص المستنِد إلى النار. وإن تعدّد النار المماسة لجسم آخر – مثلاً– يتحقّق احتراق آخر مستند إلى النار الأخرى، وإن كان هذان الوصفان – أعني الاستناد إليها، وكون الاحتراق الثاني

احتراقاً آخر- غير مستندين إلى تأثير السبب».

وحاصل ما أفاده (قدّس سرّه): أنّ الفورية وإن كانت غير ملحوظة للأمر قيداً للعمل إلا أنها من لوازم الأمر المتعلّق به، فإنّ الأمر تحريك إلى العمل وعلة تشريعية له، وكما أن العلة التكوينية لا تنفكّ عن معلولها في الخارج كذلك العلة التشريعية تقتضي عدم انفكاكها عن معلولها في الخارج وإن لم يلاحظ الآمر ترتّبه على العلة في الخارج قيداً.

وفيه: «أنه لا وجه لمقايسة العلل التشريعية بالعلل التكوينية؛ بداهة أنه لا يعقل الانفكاك في العلل التكوينية بين العلة ومعلولها خارجاً، وتخلّل بينهما؛ حيث يقال وجدت العلة؛ فوجدت المعلول ليست تخللاً زمانياً بعدية زمانية. بل إشارة إلى اختلاف رتبتهما وبيان أن المعلول وجد بوجود العلة، ومستند وجوده هو وجودها.

وأما العلل التشريعية فلم تكن شأنها كذلك، بل لا يعقل عدم الانفكاك بين العلة التشريعية ومعلولها؛ وذلك لأن الأمر الذي هو بعث إلى العمل وعلة تشريعية له إذا توجه نحو المكلف فلابدّ له أوّلاً من أن يتصوّره ثمّ يصدّق بفائدته، فيشتاق إليه أحياناً، فيريده، ثم ينبعث عنه.

فتحصّل الانفكاك قهراً بين العلة التشريعيّة ومعلولها زماناً، فلا معنى لمقايسة العلل التشريعية بالعلل التكوينية»[1].

الدليل الخارجي على الفور

أما بالنظر إلى الدليل الخارجي المنفصل فقد قيل بوجود الدليل على الفور في جميع الواجبات على نحو العموم إلّا ما دلّ عليه دليل خاصّ ينصّ على جواز التراخي فيه بالخصوص. وقد ذكروا لذلك آيتين:

---

(١) جواهر الأصول، مصدر سابق: ج ٢، ص ٢٦٥.

الأولى: قوله تعالى: ﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾[١].

الثانية: قوله تعالى: ﴿وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَوَاتُ وَالأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾[٢].

تقريب الدلالة: إنّ الله عز وجل أمر عباده بالاستباق نحو الخيرات والمسارعة نحو المغفرة، التي هي الاشتداد بالسرعة[٣]، والأمر ظاهر في الوجوب، ومن مصاديقهما فعل المأمور به، فيجب على المكلف الاستباق والمسارعة في فعله، وليس هو إلا الفور.

فإن قلتَ: لّما كانت المغفرة من أفعاله تعالى، كانت المسارعة إليها غير متصوَّرة. **قلتُ:** إن المراد سبب المغفرة، وفعل المأمور به سببها.

مناقشة الاستدلال: «إنّ آية الاستباق ليست ظاهرة بالالتزام بالفورية؛ لنكتة مادّة الاستباق؛ فإنّ الاستباق ليس بمعنى الإسراع، بل بمعنى التسابق بين الأشخاص أنفسهم، من قبيل: ﴿وَفِي ذَلِكَ فَلْيَتَنَافَسْ الْمُتَنَافِسُونَ﴾، بمعنى أن القرآن الكريم يجعل تنافساً بين المؤمنين ليتسابقوا في إحراز أكبر قدر ممكن من الخيرات كماً وكيفاً وزماناً.

ومن الواضح أن هذه المسابقة العامّة، ليست إلا مجرّد ترغيب في الإكثار من فعل الطاعات، والتقليل من الشرور، وإلّا ليس هناك وجوب شرعي متعلّق بعنوان المسابقة، بحيث إنّ هذا يسبق ذاك، وإلا لا يكون ذلك قابلاً للاستباق فيما لو صلى الجميع في أوّل الوقت؛ لأنه لم يسبق أحد أحداً.

---

(١) البقرة: ١٤٨ .

(٢) آل عمران: ١٣٤.

(٣) انظر: الميزان في تفسير القرآن، العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية – قم المقدسة، بدون: ج٤، ص٩.

فمادّة الاستباق بنفسها قرينة عرفية على أن الأمر أمر تشريعي، وليس إلزاماً شرعياً، وإن توهِّم بأن الاستباق بمعنى الإسراع، وإلا فمعنى الاستباق المسابقة بين الأفراد أنفسهم، فهده الآية لا تفيد المدّعى.

وأما آية المسارعة، فهي إذا لم يُستظهر من سياقها الإسراع التشريعي، فلا بأس إذن من الالتزام بالوجوب، وذلك بأن يُقال بأن وجوب الإسراع إلى المغفرة معناه: أن كلَّ مَن عليه ذنب، يجب عليه في أسرع وقت، أن يحصل على مغفرة الله تعالى، باعتبارها هي المحصّل الحقّاني المضمون، ومن هنا قلنا بأن وجوب التوبة فوريٌّ وإن كان هناك محصولات أخرى للمغفرة، ولكن التوبة هي المحصّل العامّ للمغفرة، وإذا لم تُتح له الفرصة وقام الدليل على شيء آخر يوجب المغفرة، فيجب عليه الإتيان به.

فمحصَّل هذه الآية هو الوجوب الفوري للمغفرة، إما بالتوبة أو ببدلها، وهذا خارج عن محلّ الكلام، فالآيتان لا تدلّان على وجوب الفورية»[1].

أضواء على النص

• قوله (قدّس سرّه): «**أي أنه لا يستفاد منه**»، أي من الأمر مادّة وصيغة.

• قوله (قدّس سرّه): «**لزوم الإسراع بالإتيان بمتعلّقه**»، إذا قال المولى لشخص: (تصدَّق بدرهم)، فليس معنى ذلك أنه يجب عليه التصدق بالدرهم الآن.

• قوله (قدّس سرّه): «**ولا لزوم التباطؤ**»؛ لأنّ الأمر مادّة وصيغة لا يقتضي إلاَّ الإتيان بمتعلّقه، ومتعلّقه هو مدلول المادّة، فعندما يقول المولى: (تصدق) يريد من المكلف أن يأتي بفعل التصدق سواء كان الآن أو بعد حين.

---

(١) تمهيد في مباحث الدليل اللفظي، مصدر سابق: ج٤، ص٣٩٤، ٣٩٥.

(٦٧)

دلالة الأمر على المرة أو التكرار

- المراد من المرّة والتكرار
  - ✓ الفرد والأفراد
  - ✓ الدفعة والدفعات
- علاقة المرّة والتكرار بمسألة الإجزاء
- تحرير محلّ النزاع
- الأقوال في المسألة
  - ✓ دلالة الأمر على المرّة
  - ✓ دلالة الأمر على التكرار
  - ✓ الوقف
  - ✓ الأمر لا يدل على المرّة ولا التكرار

[المرة والتكرار]

كما أنَّ الأمرَ لا يدلُّ على المرَّةِ، ولا على التكرار، أي أنه لا يستفادُ منه لزومُ الإتيانِ بفردٍ واحدٍ أو بأفرادٍ كثيرةٍ، وإنما تَلزمُ به الطبيعةُ، والطبيعةُ بعدَ إجراءِ قرينةِ الحكمةِ فيها يَثبتُ إطلاقُها البدَليُّ، فتصدُقُ على ما يأتي به المكلَّفُ مِن وجودٍ لها، سواءٌ كان في ضمنِ فردٍ واحدٍ أو أكثر.

فلو قالَ الآمرُ: (تَصَدّقْ) تحقّقَ الامتثالُ بإعطاءِ فقيرٍ واحدٍ درهماً، كما يتحقَّقُ بإعطاءِ فقيرَينِ درهمَينِ في وقتٍ واحد، وأمّا إذا تصدَّقَ المكلّفُ بصدقتَينِ مترتّبتَين زماناً، فالامتثالُ يتحقَّقُ بالفَردِ الأوّلِ خاصّةً.

الشرح

في هذا المقطع يشرع المصنّف (قدّس سرّه) في بحث مسألة جديدة من المسائل المتعلّقة ببحث الأوامر، وهي مسألة دلالة الأمر على المرة أو التكرار، وقبل الخوض في المرام ينبغي التفصيل فيما أشار له المصنّف، والزيادة عليه بما يتناسب والمقام:

أولا: المراد من المرة والتكرار

اختلفت كلمات الأصوليين في المراد من المرّة والتكرار على وجهين:

الأوّل: الفرد والأفراد

ذهب جمع من المحقّقين إلى أن المراد من المرّة: الفرد، ومن التكرار الأفراد المتعدّدة. فلو أمر المولى عبده بالتصدّق، تكون المرة هي عبارة عن الفرد الواحد من التصدّق، وذلك بأن يُخرج العبد درهماً – مثلاً– ويعطيه للفقير. والتكرار عبارة عن الأفراد المتعدّدة سواء كان بعضها في طول البعض الآخر أو في عرض البعض الآخر، كما لو أخرج العبد درهمين؛ في كلّ يد درهماً في آنٍ واحد ويُعطيهما لفقيرين.

قال الميرزا القمي (قدس سرّه): «الظاهر أنّ المراد بالمرة هو الفرد الواحد لا مجرّد كونه في الزمان الواحد»[1].

وقال الإمام الخميني (قدّس سرّه): «هل المراد من المرة والتكرار الدفعة والدفعات، أو الفرد والأفراد؟ لا يبعد أن يكون محلّ النزاع هو الثاني، نظراً إلى أن هذا النزاع نشأ ظاهراً من النظر إلى اختلاف أحكام الشريعة، فإنّ

---

(١) قوانين الأصول، مصدر سابق: ص ٩٢.

منها ما يتكرّر كالصوم والصلاة، ومنها ما لا يتكرّر كالحج، فصار موجباً لاختلاف الأنظار، ومعلوم أنه ليس في الأحكام ما يكون للدفعة والدفعات»[١].

ثم إن المراد من المرة والتكرار - عند من عبّر بالفرد والأفراد- الوجود الواحد أو الوجودات، كما أشار إلى ذلك الآخوند في كفايته[٢]، والمجدّد الشيرازي في التقريرات[٣].

وقد أورد صاحب الفصول على من فسّر المرة والتكرار بالفرد والأفراد «بأنهم لو أرادوا بالمرّة الفرد لكان الأنسب، بل اللازم أن يجعل هذا المبحث تتمّة للمبحث الآتي من أن الأمر هل يتعلّق بالطبيعة أو بالفرد، فيقال عند ذلك وعلى تقدير تعلّقه بالفرد: هل يقتضي التعلّق بالفرد الواحد أو المتعدّد أو لا يقتضي شيئاً منهما، ولم يحتج إلى إفراد كلّ منهما بالبحث كما فعلوه، وأما على ما اخترناه فلا علقة بين المسألتين...»[٤].

وهذا التوهّم «فاسد؛ لعدم العلقة بينهما لو أريد بها الفرد أيضاً، فإن الطلب على القول بالطبيعة إنما يتعلّق بها باعتبار وجودها في الخارج، ضرورة أن الطبيعة من حيث هي ليست إلا هي، لا مطلوبة ولا غير مطلوبة، وبهذا الاعتبار كانت مرددة بين المرة والتكرار بكلا المعنيين، فيصحّ النزاع في دلالة الصيغة على المرة والتكرار بالمعنيين وعدمها. أما بالمعنى الأوّل فواضح، وأما بالمعنى الثاني فلوضوح أن المراد من الفرد أو الأفراد وجودٌ واحد أو

---

(١) مناهج الوصول إلى علم الأصول، مصدر سابق: ج١، ص ٢٨٧-٢٨٨.

(٢) كفاية الأصول، مصدر سابق: ص٧٨.

(٣) تقريرات آية الله المجدد الشيرازي، مصدر سابق: ج ٢، ص ٦٨.

(٤) الفصول الغروية في الأصول الفقهية، مصدر سابق: ص ٧١.

وجودات، وإنما عبَّر بالفرد لأن وجود الطبيعة في الخارج هو الفرد، غاية الأمر خصوصيته وتشخّصه على القول بتعلّق الأمر بالطبائع يلازم المطلوب وخارج عنه، بخلاف القول بتعلّقه بالأفراد، فإنه مما يقوّمه»[١].

الثاني: الدفعة والدفعات

ذهب الفريق الآخر من المحقّقين إلى أن المراد من المرة والتكرار الدفعة والدفعات، وكما هو واضح فإنّ الدفعة الواحدة كما تتحقّق بفرد واحد يمكن أن تتحقّق بأفراد متعدّدة، وبناء على هذا التفسير قد يكون ما هو مرة هنا تكراراً على التفسير الأول.

قال الشيخ محمد حسين الحائري: «هل المراد بالمرة الفرد الواحد وبالتكرار الأفراد، أو المراد بها الدفعة الواحدة وبالتكرار الدفعات؟ وجهان: استظهر الأوّل منهما بعض المعاصرين، ولم نقف له على مأخذ. والتحقيق عندي هو الثاني؛ لمساعدة ظاهر اللفظين عليه، فإنه لا يقال لمن ضرب بسوطين دفعة إنه ضرب مرتين أو مكرراً بل مرة واحدة»[٢].

وقال المجدد الشيرازي: «الظاهر أن المراد بالمرة هي الدفعة... وكذلك التكرار ظاهر في الدفعات»[٣].

وقال المحقّق الخراساني: «ثمّ المراد بالمرة والتكرار، هل هو الدفعة والدفعات أو الفرد والأفراد؟... لفظهما ظاهراً في المعنى الأول»[٤].

وقال السيد مصطفى الخميني: «المراد من المرة والتكرار هي الدفعة

---

(١) كفاية الأصول، مصدر سابق: ص٧٨- ٧٩.

(٢) الفصول الغروية في الأصول الفقهية، مصدر سابق: ص٧١.

(٣) تقريرات آية الله المجدد الشيرازي، مصدر سابق: ج٢، ص٦٨.

(٤) كفاية الأصول، مصدر سابق: ص٧٨.

والدفعات، دون الوجود والوجودات، ولا الأعمّ»[١].

وهذا هو مختار المصنّف (قدّس سرّه) فإنه وإن عبَّر بالفرد والأفراد حيث قال: «كما أن الأمر لا يدلّ على المرة، ولا على التكرار، أي انه لا يستفاد منه لزوم الإتيان بفرد واحد أو بأفراد كثيرة»، ولكن مراده الدفعة والدفعات، وهذا ما يُفهم من قوله: «فلو قال الآمر: (تصدّق) تحقّق الامتثال بإعطاء فقير واحد درهماً، كما يتحقّق بإعطاء فقيرين درهمين في وقت واحد».

وأياً كان معنى المرة والتكرار، فإن النزاع جارٍ في دلالة الأمر على المرة والتكرار، كما صرح بذلك صاحب الكفاية[٢] والإمام الخميني[٣].

ثانيا: علاقة المرة والتكرار بمسألة الإجزاء

قد يقال بأنّ مسألة دلالة الأمر على المرة أو التكرار مرتبطة بمسألة الإجزاء، فعلى القول بالإجزاء يدلّ الأمر على المرة، وعلى القول بعدمه يدلّ على التكرار، فإذاً لا وجه لعقدهما مسألتين مستقلتين، بل ينبغي عقدهما مسألة واحدة.

ولكن الحقّ أن الفرق بينهما أوضح من أن يخفى؛ لأنّ الإجزاء عبارة عن إتيان المأمور به على وجهه، فلو كان المأمور به إتيان العمل مرّة فإتيانه كذلك يوجب الإجزاء، ولو كان المأمور به إتيانه مكرراً فإتيانه مكرراً يوجب

---

(١) تحريرات في الأصول، مصدر سابق: ج٢، ص٢٠٢.

(٢) قال في الكفاية: «ثم المراد بالمرة والتكرار، هل هو الدفعة والدفعات؟ أو الفرد والأفراد؟ والتحقيق: أن يقعا بكلا المعنيين محلَّ النزاع، وإن كان لفظهما ظاهراً في المعنى الأوّل»، كفاية الأصول، مصدر سابق: ص٧٨.

(٣) قال في مناهج الوصول: «وعلى أيّ حال يمكن النزاع على كلا المعنيين». مناهج الوصول إلى علم الأصول، مصدر سابق: ج١، ص٢٨٧.

الإجزاء، فمسألة الإجزاء تكون في طول هذه المسألة، ومتأخرة عنها.

وأضاف السيد الخوئي قائلاً: «لأن القول بالإجزاء وإن كان موافقاً في النتيجة مع القول بالمرة، كما أن القول بعدم الإجزاء موافق في النتيجة مع القول بالتكرار، إلّا أن مجرّد ذلك لا يوجب اتحاد المسألتين؛ وذلك لما تقدّم[1] من أن الضابط لامتياز مسألة عن مسألة أخرى إنما هو بالجهة المبحوث عنها في المسألة، وحيث إن الجهة المبحوث عنها في مسألتنا هذه غير الجهة المبحوث عنها في تلك المسألة فلا مناص من تعدّدهما، وذلك لأن الجهة المبحوث عنها في مسألة المرة والتكرار إنما هي تعيين حدود المأمور به شرعاً من حيث السعة والضيق، وأنه الطبيعة المقيَّدة بالمرّة أو التكرار، وفي هذه المسألة إنما هي إجزاء الإتيان بالمأمور به عن الواقع عقلاً، وعدم إجزائه بعد الفراغ عن تعيين حدوده شرعاً.

وإن شئت قلت: إن البحث في المسألة الأولى بحث عن دلالة الصيغة أو ما شاكلها على المرة أو التكرار، ولذا تكون من المباحث اللفظية، والبحث في هذه المسألة بحث عن وجود ملازمة عقلية بين الإتيان بالمأمور به خارجاً وبين إجزائه. ومن هنا قلنا: إنها من المسائل العقلية.

وصفوة القول: إن الاشتراك في النتيجة لو كان موجباً لوحدة المسألتين أو المسائل لكان اللازم أن يجعل المسائل الأصولية بشتَّى أشكالها وألوانها مسألة

---

(١) لم نظفر على تصريح به في ما تقدّم. نعم، سيأتي التصريح به في الجزء الرابع من كتاب المحاضرات، في الوجه الثاني من الجهة الرابعة من جهات بحث اجتماع الأمر والنهي، حيث قال هناك: «قد ذكرنا: أن الضابط لكون المسألة أصولية أو كلامية أو غيرهما إنما هو جهة البحث في تلك المسألة»: محاضرات في أصول الفقه، مصدر سابق: ج ٤، ص١٧٨، ويقصد بقوله (قد ذكرنا)، ما ذكره هنا أي في مبحث الإجزاء.

واحدة، لاشتراك الجميع في نتيجة واحدة، وهي: القدرة على الاستنباط، وهذا كما ترى»[١].

ثالثا: تحرير محلّ النزاع

جعل صاحب الفصول محلّ النزاع في مسألة دلالة الأمر على المرة أو التكرار في هيئة الصيغة لا في مادَّتها؛ بمعنى أن القائل بالمرة يقول: إن الطلب واحد، والقائل بالتكرار يدَّعي: تكرار الطلب، وأما المادّة فلا نزاع لهم فيها وأنها هي الطبيعة لا بشرط.

واستدَلّ عليه بما حاصله: «أن السكاكي ذكر اتفاق اللغويين وعلماء العربية على أن المصدر المجرّد من اللام والتنوين موضوع للماهية لا بشرط، والظاهر أن الأصوليين موافقون على هذا الرأي، والظاهر منهم - أيضاً- الاتفاق على أن المصدر هو المبدأ الساري في جميع المشتقّات من الأفعال والصفات، ولا يعقل أن يكون ما به الاتفاق هو موقع الخلاف، فمع خلافهم في المقام - في القول بالمرة والتكرار، واتفاقهم على أن المادّة في الصيغة مفادها الماهية لا بشرط- لابدّ وأن يكون النزاع بينهم في هيئة الصيغة لا في مادتها»[٢].

وملخَّص مرام الفصول: أن مصبَّ النزاع في دلالة الصيغة على المرة أو التكرار هو نفس الهيئة، دون المادّة، فإنها خارجة عن حريم هذا النزاع، لاتفاق أهل العربية على أن المصدر الذي هو مادّة صيغة الأمر لا يدلّ إلا على نفس الماهية، فنزاع المرة والتكرار يختصّ بالهيئة ولا يجري في المادّة.

وهذا ما أفاده بقوله: «وإنما حرَّرنا النزاع في الهيئة لنصّ جماعة عليه، ولأن الأكثر حرّروا النزاع في الصيغة، وهي ظاهرة بل صريحة فيها، ولأنه لا كلام

---

(١) محاضرات في أصول الفقه، مصدر سابق: ج ٢، ص ٢٢٤- ٢٢٥.

(٢) بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، مصدر سابق: ج١، ٤١٦.

في أن المادّة وهي المصدر المجرّد عن اللام والتنوين لا تدلّ إلا على الماهية من حيث هي، على ما حكى السكاكي وفاقهم عليه وخصّ نزاعهم في أن اسم الجنس هل يدلّ على الجنس من حيث هو أو على الفرد المنتشر بغير المصدر...»[1].

ولكن أورد عليه المحقّق الخراساني بأنّ الاتفاق على أن المصدر المجرّد عن اللام والتنوين لا يدلّ إلا على الماهية - على ما حكاه السكاكي- لا يوجب كون النزاع ههنا في الهيئة فقط كما في الفصول، فإنه غفلة وذهول عن كون المصدر كذلك لا يوجب الاتفاق على أن مادّة الصيغة لا تدلّ على الماهية، ضرورة أن المصدر ليس مادّة لسائر المشتقّات بل هو صيغة مثلها، كيف وقد عرفت في باب المشتقّ مباينة المصدر وسائر المشتقّات بحسب المعنى، فكيف يكون مادّة لها بمعناه؟ فعليه يمكن دعوى اعتبار المرة والتكرار في مادته، كما لا يخفى[2].

بيان ذلك: «أن الاتفاق المزبور لا يوجب اختصاص النزاع في المرة، والتكرار بالهيئة؛ وذلك لعدم دلالة هذا الاتفاق على كون مادّة المشتقّات ذلك المصدر، بل يمتنع كونه مادّة لها، لأن الذي يدلّ على الماهية من حيث هي هو المصدر بمادته وهيئته بحيث يكون للهيئة المصدرية دخل في المعنى، ومن المعلوم: أن المصدر المؤلَّف من المادّة والهيئة ليس مادّة للمشتقّات ومبدأً لها؛ بداهة مغايرة هيئة المصدر لهيئات المشتقّات من الفعل الماضي والمضارع والأمر وغيرها من المشتقّات، وكذا معنى المصدر مباين لمعنى المشتقّ، لما مرَّ في مبحث المشتقّ من إبائه عن الحمل، بخلاف المشتقّ فإنه غير آبٍ عن الحمل.

---

(١) الفصول الغروية في الأصول الفقهية، مصدر سابق: ص٧١.

(٢) انظر كفاية الأصول، مصدر سابق: ص٧٨.

فالمتحصّل: أن المصدر ليس مادّة للمشتقّات ومبدأً لها، فحينئذ يمكن تصوير النزاع في دلالة الصيغة على المرة أو التكرار في ناحية المادّة لا الهيئة، والغرض إثبات مجرّد الإمكان في مقابل الفصول الذي خصَّ النزاع بالهيئة، وأخرج المادّة عن حريمه. وبالجملة: فالمصدر صيغة برأسها، وله مادّة وهيئة»[1].

الأقوال في المسألة

إنّ تحقيق موضع الخلاف إنما هو في الزيادة على المرة الواحدة، لأن الأمر قد تناول المرة الواحدة بلا خلاف، وإنما ادَّعَى أصحاب التكرار أنه أرادها وأراد الزيادة عليها، وقال المقتصرون على المرة الواحدة: أنه أرادها ولم يرد زيادتها عليها، وهكذا في بقية الأقوال. هذا من جهة، ومن جهة أخرى إذا دلّ الدليل على أنّ المولى يطلب الفعل مرة واحدة كقوله سبحانه: ﴿**وَللهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً**﴾، أو دلّ الدليل على لزوم التكرار كما في قوله سبحانه: ﴿**فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ**﴾ فيتبعُ مدلوله. بمعنى: أن الجميع متّفقون على أن الخطاب لو كان مقيّداً بقرينة تقتضي التكرار وجب فيه التكرار، كما لو قال: (صلّ أبداً)، وكذلك لو كان الخطاب مقيّداً بقرينه تفيد المرة الواحدة حمل على الفعل مرة واحدة، وإنما الخلاف فيما إذا ورد الخطاب مطلقاً، وفي هذه الصورة يمكن تقسيم الآراء إلى ما يلي:

الأوّل: دلالة الأمر على المرة

ذهب جملة من محقّقي الإمامية والعامّة إلى أنّ الأمر بالشيء لا يقتضي إلا مرة واحدة، ولا يُحمل على ما زاد إلا بدليل.

• قال الشيخ المفيد في التذكرة: «إذا عُلِّق الأمر بوقتٍ، وجب الفعل في أوّل الوقت، وكذلك إطلاقه يقتضي المبادرة بالفعل والتعجيل، ولا يجب ذلك

---

(١) منتهى الدراية في توضيح الكفاية، مصدر سابق: ج ١، شرح ص ٥٠١.

أكثر من مرة واحدة ما لم يشهد بوجوب التكرار الدليل»[١].

• وقال الشيخ الطوسي في العدّة: «في أن الأمر بالشيء يقتضى الفعل مرة أو يقتضى التكرار؟ ذهب أكثر المتكلّمين والفقهاء إلى أن الأمر بالشيء لا يقتضى بظاهره أكثر من فعل مرّة، ويحتاج في زيادته إلى دليل آخر، وهو المحكيّ عن أبي الحسن... والذي أختاره المذهبَ الأوّل»[٢].

• ووافقهما على ذلك الغزالي، حيث قال: «فيتحصّل من هذا أنه تبرأ ذمّته بالمرّة الواحدة، لأن وجوبها معلوم، والزيادة لا دليل على وجوبها، إذ لم يتعرّض اللفظ لها، فصار كما قبل قوله: (صم)، وكنّا لا نشكّ في نفي الوجوب، بل نقطع بانتفائه، وقوله: (صم) دال على القطع في يوم واحد، فبقي الزائد على ما كان، هذا هو الظاهر من مطلق اللفظ المجرّد عن الكمّية»[٣].

الثاني: دلالة الأمر على التكرار

نُسب إلى جمع من الأفاضل والأعلام القول بأنّ الأمر بظاهره يقتضي تكرار الشيء أبداً؛ أي لو توجّه الأمر بشيء فإنّ على المكلف أن يكرره مدّة حياته بشرط الإمكان. وقد نَسب هذا القول الشيرازي في شرح اللمع إلى أبي حاتم الرازي القزويني، والقاضي أبي بكر الباقلاني، كما نَسبه الغزالي في المنخول إلى المعتزلة وأبي حنيفة.

وهذا القول في غاية الغرابة، «إذ لا يمكن لأحد من العقلاء أن يلتزم فيما

---

(١) التذكرة بأصول الفقه، أبو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان العكبري البغدادي المعروف بالشيخ المفيد، تحقيق الشيخ مهدي نجف، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ: ص٣٠.

(٢) العدّة في أصول الفقه (ط.ج)، مصدر سابق: ج١، ص١٩٩-٢٠١.

(٣) المستصفى في أصول الفقه، مصدر سابق: ص٢١٢.

إذا ورد: (أكرم زيداً) بتكرار الإكرام، ووجوب ذلك في دفعات، أو وجوب إدامة الإكرام والضيافة، فكيف يصحّ إسناد هذا الأمر الفاحش فساده عند الصغير والكبير إلى جماعة من الأفاضل والأعلام؟!»(١).

الثالث: الوقف

ذهب إليه السيد المرتضى في الذريعة، حيث قال: «وقال صاحب الوقف: أراد المرة بلا شكّ، وما زاد عليها لست أعلم هل أراده كما قال أصحاب التكرار، أو لم يرده كما قال أصحاب المرة، فأنا واقف فيما زاد على المرة لا فيها نفسها، وهذا هو الصحيح»(٢).

الرابع: إنّ الأمر لا يدلّ على المرة ولا على التكرار

ذهب أكثر أهل التحقيق إلى أنّ الأمر بالشيء إنما يفيد طلب الماهية من دون دلالة على المرة أو التكرار، ولكن بما أن الطبيعة لا تحصل في الخارج إلا بإحضارها مرة واحدة صارت المرة من ضروريات الإتيان بالمأمور به، وإلا فإن الأمر لا يدلّ بذاته على المرة أو التكرار.

قال العلامة الحلي: «الحقّ أن الأمر المطلق لا يقتضي الوحدة ولا التكرار خلافاً لقوم فيهما..»(٣).

وقال الشيخ محمد حسين الحائري: «إن هيئة الأمر لا دلالة لها على مرة ولا تكرار، وفاقاً لجماعة من المحقّقين»(٤).

وقال المحقّق الخراساني في كفايته: «الحقّ أن صيغة الأمر مطلقاً، لا دلالة

---

(١) تحريرات في الأصول، مصدر سابق: ج٢، ص١٩٩.

(٢) الذريعة، (أصول فقه)، مصدر سابق: ج١، ص٩٩-١٠٠.

(٣) مبادئ الوصول، العلامة الحلي: ص٩٤.

(٤) الفصول الغروية في الأصول الفقهية، مصدر سابق: ص٧١.

لها على المرة ولا التكرار، فإن المنصرف عنها ليس إلا طلب إيجاد الطبيعة المأمور بها، فلا دلالة لها على أحدهما، لا بهيئتها ولا بمادتها، والاكتفاء بالمرة فإنما هو لحصول الامتثال بها في الأمر بالطبيعة، كما لا يخفى»[1].

وقال المحقّق العراقي: «هل الصيغة تقتضي المرة أو التكرار أو لا تقتضي إلا صرف وجود الطبيعي الذي يتحقّق بأوّل وجوده؟ فيه وجوه وأقوال: أقواها الأخير»[2].

وقال السيد الخوئي: «إن صيغة الأمر أو ما شاكلها لا تدلّ على التكرار ولا على المرة في كلا الموردين[3]، واستفادة الانحلال وعدمه إنما هي بسبب قرائن خارجية وخصوصيات المورد لا من جهة دلالة الصيغة عليه وضعاً. وبكلمة أخرى: إن المرة والتكرار في الأفراد الطولية، والوحدة والتعدّد في الأفراد العرضية جميعاً خارج عن إطار مدلول الصيغة مادّة وهيئة»[4].

وقال السيد الروحاني: «إن الأمر هل يدلّ على طلب الفعل مرة واحدة، أو طلبه مكرراً، أو لا يدلّ على شيء منهما؟ الحقّ هو الأخير»[5].

وقال المصنّف في المتن: «إنّ الأمر لا يدلّ على المرة ولا على التكرار».

وقال في البحوث: «الظاهر عدم اقتضاء كلمة الأمر بمدلولها الوضعي للمرة ولا للتكرار»[6].

---

(١) كفاية الأصول، مصدر سابق: ص ٧٧.

(٢) نهاية الأفكار، مصدر سابق: ج ١ ـ ٢، ص ٢١٠.

(٣) وهما: قوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾، البقرة: ١٨٥، وقوله تعالى: ﴿وَللهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾، آل عمران: ٩٧.

(٤) محاضرات في أصول الفقه، مصدر سابق: ج ٢، ص ٢٠٧ ـ ٢٠٨.

(٥) منتقى الأصول، مصدر سابق: ج ١، ص ٥١٥.

(٦) تمهيد في مباحث الدليل اللفظي، مصدر سابق: ج٤، ص٣٤٩.

الدليل على أن الأمر لا يدلّ على المرة ولا على التكرار

ذكرنا أن مشهور المحقّقين ذهبوا إلى أنّ الأمر بنفسه لا يدلّ على المرة ولا على التكرار، فلا يستفاد منه لزوم الإتيان بفرد واحد للمتعلّق ولا لزوم الإتيان بأفراد كثيرة له، واستدلوا له: إنّ المولى عندما يأمر بالتصدق، فإن مقتضى المادّة أو الصيغة هو إيجاد متعلّقه الذي هو طبيعة التصدق، فلو أجريت قرينة الحكمة في الطبيعة يثبت إطلاقها البدلي لا الشمولي؛ بمعنى أن الطبيعة تصدق على ما يأتي به المكلف من وجود لها، سواء تصدق المكلف على فرد واحد أو على أفراد متعدّدة. فلو كنا نحن ومادّة الأمر وصيغته فلا دلالته لهما على المرة ولا على التكرار، أما لو جئنا إلى متعلّق الأمر الذي هو الطبيعة، وأجرينا فيها الإطلاق وقرينة الحكمة فسوف يثبت كفاية الإتيان بوجود واحد للمتعلّق في صدق امتثال الأمر، ولا يتوقّف على الإتيان بوجودات متعدّدة بشكل متعاقب. نعم لو تصدق المكلف بصدقتين مترتّبتين زماناً تحقّق الامتثال بالفرد الأوّل خاصّة، ولا يعدّ التصدق الثاني امتثالاً؛ باعتبار أن الامتثال الأوّل أسقط التكليف فلم يبق تكليف حتى يكون الفرد الثاني امتثالاً له، فالمسألة من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع.

بعبارة أخرى: إنّ المكلف بالتصدق الأوّل يكون قد أسقط الأمر، فما يأتي به بعد ذلك يكون بلا أمر، فلا معنى لتسميته امتثالاً، نعم ما يأتي به لاحقاً لا يضرّ بالامتثال الذي تحقّق بالفرد الأول.

أضواء على النص

- قوله (قدّس سرّه): «**إن الأمر..**»، بمادته وهيئته.
- قوله (قدّس سرّه): «**لا يدلّ على المرة ولا على التكرار**»، أي لا يستفاد من صيغة الأمر ومادته لزوم الإتيان بفرد واحد من أفراد المأمور به، وكذلك لا

يستفاد الإتيان بأفراد متعدّدة منه. نعم، يمكن استفادة لزوم الإتيان بالفرد الواحد أو بالأفراد المتعدّدة من قرينة خارجية.

• قوله (قدّس سرّه): «**الطبيعة**»، أي متعلّق الأمر، فلابدّ من الرجوع إلى الطبيعة لنعرف هل تريد منا فرداً واحداً أو أفراداً متعدّدة، أما نفس الأمر فلا يمكن أن نستفيد منه المرة أو التكرار، نعم، الذي يفيدنا المرة أو التكرار هو متعلّق الأمر. من هنا يأتي هذا البحث، وهو أن متعلّق الأمر - وهو الطبيعة - بعد إجراء الإطلاق ومقدّمات الحكمة يريد الإطلاق البدلي، والمرة الواحدة.

• قوله (قدّس سرّه): «**وإنما تلزم به**»، الضمير في (به) يعود على الفرد الواحد أو الأفراد الكثيرة؛ بمعنى أما الفرد الواحد أو الأفراد الكثيرة، وهذا إنما يستفاد من الطبيعة الذي هو متعلّق الأمر، لا من نفس الأمر مادّة وصيغة. ويمكن أن يراد منه الأمر.

• قوله (قدّس سرّه): «**والطبيعة بعد إجراء قرينة الحكمة فيها يثبت إطلاقها البدلي**»، لا الإطلاق الشمولي، فعندما نجري الإطلاق وقرينة الحكمة في الصدقة فإنّ الطبيعة تتحقّق بفرد واحد.

• قوله (قدّس سرّه): «**فتصدُق**»، أي الطبيعة.

• قوله (قدّس سرّه): «**على ما يأتي به المكلف من وجود لها**»، أي لتلك الطبيعة.

• قوله (قدّس سرّه): «**سواء كان ضمن فرد واحد أو أكثر**»، أي سواء كان ذلك الوجود ضمن فرد واحد أو أفراد كثيرة في عرض واحد، من هنا كانت الطبيعة تفيد الدفعة ولا تفيد الفرد، بمعنى أن الطبيعة بعد إجراء الإطلاق ومقدّمات الحكمة تفيد الدفعة والدفعات أعمّ من الفرد؛ لأن الدفعة كما تتحقّق بفرد واحد تتحقّق بأفراد كثيرة، والمراد من الطبيعة هنا الكلي الطبيعي، أي اسم الجنس. فإذا قال المولى: أكرم الإنسان، فإنّ صيغة الأمر لا تدلّ على واحد ولا على متعدّد. نعم، نأتي إلى المتعلّق فنجري فيه الإطلاق وقرينة

الحكمة، فنقول: إنّ الإكرام كما أنه يتحقّق هذه الطبيعة بفرد واحد، تتحقّق بمئة فرد، والشارع يريد منك تحقيق هذه الطبيعة وهذه الطبيعة تتحقّق بفرد واحد بشرط لا. فحتى لو كانت أفراد ولكن بعضها في عرض البعض الآخر، إذن الطبيعة بعد إجراء الإطلاق وقرينة الحكمة تفيد الدفعة كما تتحقّق بفرد واحد، تتحقّق بأفراد، ولكن بشرط أن تكون بعرض واحد، وإلاّ فالفرد الأوّل هو المحقّق للطبيعة، والفرد الثاني ليس محقّقاً للطبيعة، تحقّق الامتثال بالفرد الأوّل، وهذا ليس امتثالاً، لأن الامتثال مسقط للتكليف، وهذا على المبنى المشهور وإلاّ فإنّ السيد الشهيد لا يقبل أن الامتثال أو العصيان مسقط للتكليف وإنما يقول مسقط لفاعلية التكليف.

• قوله (قدّس سرّه): «**فلو قال الآمر: (تصدق) تحقّق الامتثال بإعطاء فقير واحد درهماً، كما يتحقّق بإعطاء فقيرين درهمين في وقت واحد**»، وهذا معناه الدفعة وليس الفرد.

• قوله (قدّس سرّه): «**وأما إذا تصدق المكلف بصدقتين مترتّبتين زماناً**»، يتحقّق الامتثال بالفرد الأوّل والامتثال مسقط للتكليف، إذن لم يبق تكليف حتى يكون الفرد الثاني امتثالاً له.

• قوله (قدّس سرّه): «**فالامتثال يتحقّق بالفرد الأوّل خاصّة**»، لا أنه بالفرد الثاني يمكن أن يتحقّق والشارع لا يجعله امتثالاً، بل لأنه من السالبة بانتفاء الموضوع، لم يبق عندنا تكليف حتى يكون الفرد الثاني امتثالاً له لأن الامتثال مسقط للتكليف.

(٦٨)

الإطلاق واسم الجنس

- المراد من اسم الجنس
- معنى الإطلاق والتقييد
- مقابلة الإطلاق للتقييد
- كيفية استفادة الإطلاق

الإطلاق واسم الجنس

الإطلاقُ يقابلُ التقييدَ، فإن تصوَّرتَ معنىً وأخَذْتَ فيه وصفاً زائداً أو حالةً خاصّةً ـ كالإنسان العالم ـ كان ذلك تقييداً، وإذا تصوَّرتَ مفهومَ الإنسانِ ولم تُضِفْ إليه شيئاً مِن ذلك، فهذا هو الإطلاق.

وقد وقعَ الكلامُ في أن اسمَ الجنسِ هل هو موضوعٌ للمعنى الملحوظِ بنحوِ الإطلاقِ فيكونُ الإطلاقُ قيداً في المعنَى الموضوعِ له، أو لذاتِ المعنى الذي يَطرأُ عليه الإطلاقُ تارةً والتقييدُ أخرى؟

الشرح

يعدّ بحث الإطلاق والتقييد من الأبحاث الأصولية المهمة والتي لها أثر كبير في الفقه والأصول، لذا ينبغي الوقوف عند هذا البحث بشيء من التفصيل. وقبل الدخول في المرام ينبغي تقديم أمور:

الأوّل: في المراد من اسم الجنس

يطلق اسم الجنس في العلوم على معانٍ عديدة، ولتوضيح المراد منه في ما نحن فيه، لابدّ من توضيح الجنس أولاً، فنقول: إنّ الجنس هو المفهوم الكلي الموجود في نفس الأمر مع قطع النظر عن اللفظ الدالّ عليه، والذي يصدق على القليل والكثير وعلى الواحد والمتعدّد. أما اسم الجنس فهو الاسم الذي يطلق على ذلك المفهوم الكلّي.

قال الميرزا القمّي: «إن المراد من الجنس هو الطبيعة الكلّية المقرَّرة في نفس الأمر مع قطع النظر عن وضع لفظ له، فمفهوم الرجل بمعنى: ذات ثبت له الرجولية الذي هو مقابل مفهوم المرأة هو الجنس، ولا يعتبر في تحقّق مفهومه وحدة ولا كثرة، بل ويتحقّق مع الواحد وما فوقه والقليل والكثير، ولفظ رجل اسم يدلّ على ذلك الجنس»[1].

الثاني: في معنى الإطلاق والتقييد

الإطلاق في اللغة بمعنى الإرسال والتخلية؛ قال ابن فارس: «طلق: الطاء واللام والقاف أصل صحيح مطَّرد واحد، وهو يدلّ على التخلية

---

(١) قوانين الأصول، مصدر سابق: ص ١٩٨.

والإرسال»[١]؛ أطلق الناقة: أي حلّ عقالها وأرسلها[٢]، وأطلق الأسير: خلَّى عنه، قال الجوهري: «أطلق القوم فهم مطلقون، إذا طلقت إبلهم. وأطلقت الأسير، أي خلّيته»[٣]. وأطلق القول: أرسله من غير قيد ولا شرط[٤].

والتقييد ما يقابل الإرسال والتخلية؛ قال ابن فارس: «قيد: القاف والياء والدال كلمة واحدة وهي القيد وهو معروف ثم يستعار في كلّ شيء يحبس»[٥].

ثمّ استعير هذان اللفظان لكلّ ما نقيّده أو نخليه عن القيد. فسمّي الأوّل بالتقييد، والثاني بالإطلاق[٦]؛ لذا قال المحقّق النائيني: «الإطلاق هو الإرسال، يقال: أطلق الدابة – أي أرسلها وأرخى عنانها– في مقابل تقييدها. والظاهر أن لا يكون للأصوليين اصطلاح خاص في الإطلاق والتقييد غير ما لهما من المعنى اللغوي و العرفي»[٧].

---

(١) معجم مقاييس اللغة، لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، تحقيق وضبط: عبد السلام محمد هارون، الناشر: مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٠٤هـ: ج ٣، ص ٤٢٠.

(٢) ترتيب كتاب العين: مادّة (أطلق).

(٣) مختار الصحاح، للإمام محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، ضبطه وصحّحه أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية بيروت – لبنان، الطبعة الأولى ١٤١٥ هـ: ج ٤، ص ١٥١٨.

(٤) المصباح المنير: مادّة (طلق).

(٥) معجم مقاييس اللغة، مصدر سابق: ج ٥، ص ٤٤.

(٦) ثم إن مراد الأصوليين هو خصوص الإطلاق في القول، وهو : أن يصدر الكلام من المتكلّم دون قيد أو شرط، مثل قولهم: (أعتق رقبة)، حيث إن (الرقبة) مطلقة غير مقيَّدة بشيء، ويقال لهذا الكلام: كلام مطلق. ويقابل الإطلاق التقييد، وهو صدور الكلام مقيّداً ومشروطاً، مثل قولهم: (أعتق رقبة مؤمنة)، حيث تكون الرقبة مقيّدة بالإيمان، ويقال لهذا الكلام: كلام مقيَّد.

(٧) فوائد الأصول، مصدر سابق: ج١ – ٢، ص ٥٦٢.

من خلال ما تقدّم عرَّف المصنّف (قدّس سرّه) التقييد: بأن تتصوّر معنى مع لحاظ وصف زائد أو حالة خاصّة. والإطلاق: بأن تتصوّر معنى من دون أن تلحظ معه وصفاً زائداً أو حالة خاصّة.

توضيح ذلك: حينما يتصوّر الشارع معنى من المعاني كالإنسان، فتارة يتصوّره من دون أن يلحظ معه وصفاً زائداً كالعدالة أو العلم أو البلوغ ونحوها من الأوصاف، ومن دون أن يلحظ معه حالة خاصّة كالقيام أو الجلوس أو الحركة ونحوها من الحالات، وإنما يتصوّره خالياً من كلّ ذلك، كأن يقول: (أكرم الإنسان)، فهنا لم يلحظ الشارع مع الإنسان وصفاً أو حالة زائدة، وهذا هو الإطلاق.

وأخرى يتصوّره مع لحاظ وصف زائد أو حالة خاصّة، كأن يقول: (أكرم الإنسان العادل)، أو (أكرم الإنسان القائم)، فهنا تصوَّرَ الشارعُ الإنسانَ مع لحاظ وصف العدالة أو حالة القيام، وهذا هو التقييد.

بعد أن تجلّى لنا المائز بين الإطلاق والتقييد، نسأل: هل من جامع مشترك بينهما، بحيث يكون محفوظاً في كلّ من حالتي الإطلاق والتقييد؟

الجواب: إنّ الشيء المحفوظ في كلتا الحالتين هو الطبيعة التي هي الكلّي الطبيعي والماهية بما هي هي، كالإنسان – مثلاً- فهو محفوظ في قول الشارع: (أكرم الإنسان)، وفي قوله: (أكرم الإنسان العادل)، إلا أن هذه الطبيعة تتميّز في حالة الإطلاق بأمر عدميّ وهو عدم لحاظ الخصوصية، وفي حالة التقييد بأمر وجوديّ وهو لحاظ الخصوصية، كالعدالة في المثال.

الثالث: مقابلة الإطلاق للتقييد

قال المصنّف في المتن: «الإطلاق يقابل التقييد»، ولم يبيّن نوعَ التقابل بينهما، والسرُّ في ذلك واضح؛ إذ إن المصنّف (قدّس سرّه) سوف يبحث هذه النقطة

بنحو مفصَّل في البحوث القادمة، ويبيّن هناك نوع التقابل بينهما في مرحلة الثبوت ومرحلة الإثبات. وما يهمّنا هنا هو التذكير السريع بمعنى التقابل.

عرَّف علماء المنطق المعنيين المتقابلين بأنهما: «المعنيان المتنافران اللذان لا يجتمعان في محلّ واحد من جهة واحدة في زمان واحد»[1]. وذكروا له أقساماً أربعة، وهي:

- تقابل النقيضين.
- تقابل الضدين.
- تقابل الملكة وعدمها.
- تقابل المتضايفين.

ثم إن هناك بحثاً مفصّلاً عند الفلاسفة في أن هذه الأقسام هل هي على نحو الحصر العقلي، أم على نحو الحصر الاستقرائي؟ ليس هنا محله. والمهم في بحثنا أن نعرف أن الإطلاق يقابل التقييد، أي أن بين المعنيين تنافراً بحيث لا يمكن أن يجتمعا أبداً.

الرابع: كيفية استفادة الإطلاق

بحث الإطلاق والتقييد ليس من المباحث المستحدثة في علم الأصول، بل هو من المباحث القديمة جداً، وهذا واضح لمن يتصفّح كتب القدماء. ولكن مع ذلك يوجد فارق جوهري بين بحث القدماء للمطلق والمقيَّد وبحث المتأخرين.

ولتوضيح ذلك نقول: هناك نظريتان في كيفية استفادة الإطلاق من كلمة (رجل) أو (إنسان) أو ما شابههما من أسماء الأجناس:

---

(١) المنطق، للشيخ محمد رضا المظفر، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرّفة، بدون: ص٥٥.

الأولى: وهي النظرية السائدة قبل سلطان العلماء المتوفى سنة ١٠٦٤ هـ، وحاصلها: أنّ اسم الجنس موضوع للماهية والطبيعة المطلقة، بمعنى أن لفظة (رجل) موضوعة للماهية والطبيعة المقيّدة بكونها مطلقة، فالإطلاق يكون مدلولاً وضعياً لاسم الجنس، فإذا قال المتكلّم: (أكرم الرجل)، فسوف يفهم من نفس لفظ (الرجل) شيئان:

الأوّل: الذات المتّصفة بالرجولة.

الثاني: شمول تلك الذات لكلّ فرد متّصف بها.

الثانية: وهي النظرية السائدة من زمن سلطان العلماء إلى يومنا هذا، وحاصلها: أنّ لفظ (إنسان) قد وُضع لذات الطبيعة المهملة الأعمّ من المطلق والمقيّد، بنحوٍ يكون معنى (إنسان) يتلاءم وينسجم مع الإطلاق والتقييد من دون أن يكون أيٌّ منهما دخيلاً في المعنى الموضوع له اللفظ، ويستفاد الإطلاق مما أطلقوا عليه اسم مقدّمات الحكمة.

في ضوء ما تقدّم ينبغي أن يُلتفت إلى أمرين:

الأوّل: لم يكن هذا البحث مطروحاً عند القدماء بصيغة أن اسم الجنس - مثلاً- هل يدلّ على الإطلاق بالوضع أو بمقدّمات الحكمة؟ وإنما يستفاد قولهم بالوضع من بعض الآثار التي رتّبوها سواء في بحوثهم الفقهية أم الأصولية.

الثاني: بناء على النظرية الثانية، يكون الفرق بين العامّ والمطلق واضحاً؛ إذ إن الأوّل يدلّ على الاستيعاب بالوضع، أمّا الثاني فيدلّ عليه بمقدّمات الحكمة، بينما على النظرية الأولى فإنّ كلاً من العامّ والمطلق يدلّ على الاستيعاب بالوضع. نعم، يُفرَّق بينهما من جهة أخرى وهي أنه في المطلق نفس اللفظ دال على الاستيعاب والشمول، بينما في العامّ نحتاج إلى أدوات العموم. وسيأتي مزيد بيان لهذه النقطة في المباحث اللاحقة إن شاء الله تعالى.

الثالث: هناك ثمرات كثيرة تترتّب على الخلاف الذي ذكرناه بين النظريتين أعلاه:

الأولى: بناءً على النظرية الأولى القائلة بأن اسم الجنس موضوع للمعنى بقيد الإطلاق - بمعنى أن الواضع يقول وضعت لفظ (الإنسان) لمعنىً مطلق- إذا جاء لفظ (الإنسان) في الدليل، نستفيد الإطلاق من الدلالة التصوّرية الوضعية، وبعدها لا نحتاج إلى إثبات قرينة الحكمة، أما لو قلنا أن لفظ (الإنسان) ليس موضوعاً للمطلق وضعاً، وإنما هو موضوع لمعنى ينسجم مع المطلق وينسجم مع المقيّد، فكما أن المقيّد يحتاج إلى قرينة كذلك المطلق يحتاج إلى قرينة، فلا فرق بينهما من هذه الجهة، نعم يتجلّى الفرق بينهما في أن الإطلاق يحتاج إلى قرينة عامّة، والتقييد يحتاج إلى قرينة خاصّة.

الثانية: بناءً على النظرية الأولى القائلة بأن الإطلاق مدلول وضعيّ، يكون استعمال اسم الجنس في المقيَّد استعمالاً مجازياً؛ لأنه استعمال للّفظ في غير ما وُضع له من المعنى، إذ إن الكلمة لم تستعمل في المطلق مع أنها موضوعة له، أي للطبيعة التي لم يلحظ معها قيد بحسب الفرض. أمّا بناءً على النظرية الثانية القائلة بأن الإطلاق لا يستفاد من الوضع، بل من قرينة إضافية، يكون استعمال اسم الجنس في المطلق والمقيّد استعمالاً حقيقياً، لأنّ المعنى الحقيقي محفوظ في ضمن المقيّد والمطلق على السواء.

الثالثة: بناء على النظرية الثانية إذا شككنا في تحقّق مقدّمة من مقدّمات الحكمة، فلا يمكن - حينئذٍ- التمسّك بالإطلاق وقرينة الحكمة، بينما على النظرية الأولى يمكن التمسّك بإطلاق اللفظ في صورة الشك.

أضواء على النص

• قوله (قدّس سرّه): «**الإطلاق يقابل التقييد**»، أي أن بينهما تنافراً بحيث لا يمكن أن يجتمعا أبداً، وأما معرفة نوع التقابل فهذا ما سيبحثه المصنّف تفصيلاً في البحوث القادمة.

• قوله (قدّس سرّه): «**فإن تصوّرت معنى وأخذت فيه وصفاً زائداً**»، كالإنسان العالم.

• قوله (قدّس سرّه): «**أو حالة خاصّة**»، كالإنسان القائم.

• قوله (قدّس سرّه): «**ولم تضف إليه شيئاً من ذلك**»، أي ولم تضف إلى هذا المفهوم شيئاً من ذلك القيد.

• قوله (قدّس سرّه): «**وقد وقع الكلام في أن اسم الجنس هل هو موضوع للمعنى الملحوظ بنحو الإطلاق فيكون الإطلاق قيداً في المعنى الموضوع له**»، وهذه هي النظرية الأولى التي كانت سائدة قبل سلطان العلماء. وهي أنّ الواضع في اللغة قال: وضعت لفظ (الإنسان) للمعنى المطلق بقيد الإطلاق، فتكون الدلالة وضعية.

• قوله (قدّس سرّه): «**أو لذات المعنى الذي يطرأ عليه الإطلاق تارة والتقييد أخرى**»، وهذه هي النظرية الثانية السائدة في زمن سلطان العلماء إلى وقتنا الحاضر.

(٦٩)

مقدّمة توضيحية في اعتبارات الماهية

- المراد من الماهية
- أنحاء الوجود الخارجي
- أنحاء الوجود الذهني
- عرضية الحصص في اللحاظ الذهني
- مميّزات الحصص الذهنية للماهية
- الفارق بين الحصتين الأولَيين والحصّة الثالثة
- معنى اللابشرط القسمي واللابشرط المقسمي

[أنحاء لحاظ الماهية]

ولتوضيح الحال تُقدَّمُ عادةً مقدّمةٌ لتوضيح أنحاءِ لحاظِ المعنى واعتبارِ الماهيةِ في الذهن، لكي تحدِّدَ نحوَ المعنى الموضوعِ له اللفظُ على أساس ذلك. وحاصلُها ـ مع أخذِ ماهيةِ «الإنسان» وصفةِ «العلم»، كمثالٍ ـ: أنّ ماهيةَ الإنسان إذا تتبّعنا أنحاءَ وجودِها في الخارج، نجدُ أن هناك حصَّتينِ ممكنتينِ لها من ناحيةِ صفةِ العلم، وهما: الإنسانُ الواجدُ للصفةِ خارجاً، والإنسانُ الفاقدُ لها خارجاً، ولا يُتصوَّرُ لها حصّةٌ ثالثةٌ ينتفِي فيهَا الوجدانُ والفقدانُ معاً؛ لاستحالةِ ارتفاعِ النقيضين، ومِن هنا نعرفُ أن مفهومَ الإنسانِ الجامعِ بينَ الواجدِ والفاقدِ ليس حصّةً ثابتةً في الخارجِ في عَرْضِ الحصَّتينِ السابقتين.

ولكن إذا تجاوزنا الخارجَ إلى الذهن وتتبَّعْنا عالمَ الذِّهنِ في معقولاتِه الأوّليةِ التي ينتزعُها مِنَ الخارج مباشرةً نجدُ ثلاثَ حِصصٍ أو ثلاثةِ أنحاءٍ مِن لحاظِ الماهيةِ، كلُّ واحدٍ يشكّلُ صورةً للماهيةِ في الذهنِ تختلفُ عنِ الصورتينِ الأخرَيين، لأن لحاظَ ماهية الإنسان في الذهن:

تارةً: يقترنُ معَ لحاظِ صِفَةِ العلمِ، وهذا ما يُسمَّى بالمقيَّدِ، أو لحاظِ الماهيةِ بشرطِ شيءٍ.

وأخرى: يقترنُ مع لحاظِ عدم صفةِ العلمِ، وهذا نحوٌ آخرُ مِن المقيَّدِ، ويسمّى لحاظَ الماهيةِ بشرطِ لا.

وثالثةً: لا يقترنُ بأيٍّ واحدٍ مِن هذَينِ اللحاظَين، وهذا ما يسمّى بالمطلق أو: لحاظِ الماهيةِ لا بشرط.

وهذه حصصٌ ثلاثٌ عرضيةٌ في اللحاظِ في وعاءِ الذهن.

وإذا دقّقنَا النظرَ وَجَدْنا أن هذه الحصصَ الثلاثَ مِن لحاظِ الماهيةِ تتميَّزُ بخصوصياتٍ ذهنيةٍ وجوداً وعدماً، وهي لحاظُ الوصفِ، ولحاظُ عدمِه، وعدمُ اللحاظين. وأمّا الحصّتانِ الممكنتانِ للماهيةِ في الخارجِ فتتميّز كلُّ واحدةٍ منهما بخصوصيةٍ خارجيةٍ وجوداً وعدماً، وهي وجودُ الوصفِ خارجاً وعدمُه كذلك.

وتسمَّى الخصوصياتُ التي تتميَّزُ بها الحصصُ الثلاثُ للحاظِ الماهيةِ في الذهنِ بعضُها عن بعضٍ بالقيودِ الثانوية، وتسمَّى الخصوصياتُ التي تتميَّزُ بها الحصّتانِ في الخارجِ إحداهما عن الأخرى بالقيود الأوّلية.

ونلاحظُ أن القيدَ الثانويَّ المميّزَ للحاظِ الماهيةِ بشرطِ شيءٍ ـ وهو لحاظُ صفةِ العلم ـ مرآةٌ لقيدٍ أوّليّ، وهو نفسُ صفةِ العلمِ المميّزِ لإحدى الحصّتينِ الخارجيتينِ، ومن هنا كان لحاظُ الماهيةِ بشرطِ شيءٍ مطابقاً للحصّةِ الخارجيةِ الأولى.

كما نلاحظُ أن القيدَ الثانويَّ المميّزَ للحاظِ الماهيةِ بشرطِ لا ـ وهو لحاظُ عدمِ صفةِ العلم ـ مرآةٌ لقيدٍ أوّليّ، وهو عدمُ صفةِ العلمِ المميّزِ للحصّةِ الخارجيةِ الأخرى. ومن هنا كان لحاظُ الماهيةِ بشرطِ لا مطابقاً للحصّةِ الخارجيةِ الثانية.

وأمّا القيدُ الثانويُّ المميّزُ للحاظِ الماهيةِ لا بشرط ـ وهو عدمُ كلا اللحاظينِ ـ فليسَ مرآةً لقيدٍ أوّليٍّ لأنه عدمُ اللحاظ، وعدمُ اللحاظ ليس مرآةً لشيءٍ.

ومن هنا كان المرئيُّ بلحاظِ الماهيةِ لا بشرطٍ، ذاتَ الماهيةِ المحفوظةِ في ضمنِ المطلقِ والمقيَّد، وعلى هذا الأساس صحَّ القولُ بأنَّ المرئيَّ والملحوظَ باللحاظِ الثالثِ اللا بشرطيِّ جامعٌ بينَ المرئيَّينِ والملحوظَينِ باللحاظينِ السابقين؛ لانحفاظِه فيهما، وإن كانت نفسُ الرؤيةِ واللحاظِ متباينةً في

اللحاظاتِ الثلاثةِ، فاللحاظُ اللا بشرطيُّ بما هو لحاظٌ يقابلُ اللحاظينِ الآخَرينِ، وقسمٌ ثالثٌ لهما، ولهذا يُسمَّى باللا بشرطِ القِسمِيِّ، ولكن إذا التُفِتَ إلى ملحوظِه معَ الملحوظِ في اللحاظينِ الآخرين كان جامعاً بينهما لا قسماً في مقابلِهما؛ بدليلِ انحفاظِه فيهما معاً، والقسمُ لا يُحفظُ في القسمِ المقابلِ له.

ثمَّ إذا تجاوَزنا وعاءَ المعقولاتِ الأوّليةِ للذهن إلى وعاءِ المعقولاتِ الثانيةِ التي ينتزعُها الذهنُ مِن لحاظاتِه وتعقُّلاتِه الأوّليةِ، وجَدْنا أنّ الذهنَ ينتزِعُ جامعاً بينَ اللحاظاتِ الثلاثةِ للماهيةِ المتقدِّمةِ، وهو عنوانُ لحاظِ الماهيةِ من دونِ أن يقيَّدَ هذا اللحاظُ بلحاظِ الوصفِ، ولا بلحاظِ عدمِه، ولا بعدمِ اللحاظين، وهذا جامعٌ بينَ لحاظاتِ الماهيةِ الثلاثةِ في الذهن، ويسمَّى بالماهيةِ اللا بشرطِ المقسميِّ تمييزاً له عن لحاظِ الماهيةِ اللا بشرطِ القسميِّ، لأن ذاك أحدُ الأقسامِ الثلاثةِ للماهيةِ في الذهن، وهذا هو الجامعُ بين تلك الأقسامِ الثلاثة.

الشرح

ذكرنا في المقطع السابق أن اسم الجنس الخالي من القيد كـ(إنسان) و(حيوان) و(نبات)، يدلّ على الإطلاق، وهذا متّفق عليه، ولكن وقع الخلاف في منشأ هذه الدلالة، من هنا طُرحت نظريتان لمعرفة كيفية دلالة اسم الجنس على الإطلاق:

النظرية الأولى: أنّ دلالة اسم الجنس على الإطلاق تكون بالوضع، وهذه هي النظرية المنسوبة إلى مشهور المتقدّمين من الأصوليين.

النظرية الثانية: أن دلالة اسم الجنس على الإطلاق تكون بمقدّمات الحكمة، وهي نظرية سلطان العلماء ومن تأخّر عنه من الأصوليين.

ولتوضيح الحال ومعرفة الصحيح، تقدَّم عادةً مقدّمةٌ فلسفيةٌ لتوضيح أنحاء لحاظ المعنى واعتبار الماهية في الذهن[1]؛ لكي تحدِّد نحو المعنى الموضوع له اللفظ على أساس ذلك:

المقدّمة التوضيحية في اعتبارات الماهية

وتوضيح هذه المقدّمة (اعتبارات الماهية)[2] يكون عبر نقاط عدّة:

---

(١) لعلّ أول من استقدم بحث اعتبارات الماهية إلى علم الأصول هو الآخوند الخراساني. انظر: شرح المنظومة، الأستاذ الشهيد مرتضى المطهري، ترجمة عبد الجبار الرفاعي، قسم الدراسات الإسلامية، مؤسسة البعثة، قم: ج٤، ص٢٤٢.

(٢) الاعتبار: هو عمل إبداعي تقوم به النفس بمقتضى خلاقيّتها الفعّالة. وله أقسام ثلاثة؛ فهو إما متقوّم بعنصر الإبراز وهو الاعتبار اللفظي، وإما غيره، وغير المتقوّم إما لحاظ واحد لماهيتين عند المقارنة بينهما وهو الاعتبار القياسي، وإما لحاظان لماهية واحدة بالنظر لمرحلة الحمل وهو الاعتبار الحملي.

توضيح ذلك: «إنّ للاعتبار أقساماً ثلاثة:

• **الاعتبار اللفظي**: وهو الاعتبار المتقوّم بالصياغة اللفظية، بحيث لا تترتّب عليه آثاره الفردية والاجتماعية بمجرّد إبداعه النفسي، بل لابدّ في ترتّب الآثار عليه من إبرازه بمبرز معيَّن. وينقسم لنوعين:

أ. الاعتبار الراجع لإعطاء حدّ شيء لشيء آخر بهدف التأثير في أحاسيس الآخرين، كقولنا زيد أسد، ويسمّى بالاعتبار الأدبي.

ب. الاعتبار الراجع إلى صنع القرار الموافق للمصلحة العامّة المؤثّر في سلوك الآخرين فعلاً وتركاً، وهو المسمّى بالاعتبار القانوني كالأحكام التكليفية والوضعية.

• **الاعتبار القياسي**: وهو الاعتبار المتقوّم بالمقارنة والمقايسة بين ماهيتين المسمّى عند الفلاسفة بباب اعتبارات الماهية... ويسمّى عند علماء الأصول بباب المطلق والمقيّد.

• **الاعتبار الحملي**: وهو الاعتبار المتقوم بلحاظين لماهية واحدة عند الحمل، ومثاله ما ذكره الفلاسفة في بيان الفارق بين الجنس والفصل والمادّة والصورة، فإن العقل إذا تأمّل أيَّ موجود مادّي، قام بتقسيمه إلى عنصرين أحدهما ما به الاشتراك، والآخر ما به الامتياز، وما به الاشتراك إن لوحظ بما هو قوّة واستعداد محض فهو ملحوظ بحدّه الخاصّ، وهذا هو المعبَّر عنه بشرط لا وهو المادّة، وإن لوحظ بما هو متّحد مع محصّله وبما هو متقوم به، فهذا هو المعبَّر عنه بـ«لا بشرط» وهو الجنس.

وما به الامتياز إن لوحظ بما هو فعلية صرفة لها حدّ خاص، فهذا هو المعبَّر عنه بشرط لا وهو الصورة، وإن لوحظ بما هو محصّل ومقوّم للجهة المشتركة فهذا هو المعبَّر عنه لا بشرط وهو الفصل.

ولذلك كان المأخوذ بنحو اللابشرط من الجنس والفصل قابلين للحمل، والمأخوذ بنحو البشرط لا من المادّة والصورة غير قابلين للحمل.

إذن فالماهية الواحدة إذا لوحظت بلحاظين وكانت بالنظر لأحدهما قابلة للحمل وبالنظر للآخر غير قابلة للحمل فهذا هو الاعتبار الحملي المعبَّر عنه بشرط وبشرط لا».

الرافد في أصول الفقه، تقريراً لأبحاث آية الله العظمى السيد علي الحسيني السيستاني، بقلم السيد منير السيد عدنان القطيفي، الناشر مكتب آية العظمى السيد السيستاني، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ: ص٢٧٥-٢٧٨.

الأولى: في المراد من الماهية

الماهية لغة: مصدر جعلي مأخوذ من (ما هو) أو (ما هي) نظير الجعلية، كالبسملة من (بسم الله الرحمن الرحيم)، والحوقلة من (لا حول ولا قوة إلا بالله)[١].

«وهذه اللفظة مشتقّة عمّا هو، فالياء للنسبة والتاء للمصدرية، وعند دخولها حُذفت الواو، وأُبدلت ضمّةُ الهاء كسرة، فصارت ماهية.

قال بعض مشايخنا (قدّس سرّه) في تعليقته على الشوارق في بعض التعليقات أن لفظة الماهية مركّبة من (ما) الاستفهامية و(ياء) النسبة، و(تاء) المصدرية، فزيدت الهمزة بعد الألف لمجانستها إياه، هرباً من التقاء الساكنين، فصارت مائية، ثم قلبت الهمزة (هاء)، فحصل المعنى المصدري، ثم نقلت إلى ما يقع في جواب (ما هو)، و(الياء) فيها للنسبة إلى (ما هو)، وإنما نسبت إلى (ما هو)؛ لأنها تقع جواباً عنه»[٢].

والجوامع الروائية عبّرت عن الماهية بـ (المائية) أيضاً، ففي أصول الكافي بالإسناد إلى هشام بن الحكم، عن الإمام أبي عبد الله الصادق (عليه السلام) ، أنه قال للزنديق حين سأله ما هو؟ إلى قوله: قال السائل: «فله إنية ومائية؟ قال: **نعم لا يثبت الشيء إلا بإنيّة ومائية**»[٣].

---

(١) انظر: الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة لمؤلّفه الحكيم الإلهي والفيلسوف الربّاني صدر الدين محمد الشيرازي مجدّد الفلسفة الإسلامية، دار إحياء التراث العربي: ج٢، ص٧.

(٢) درر الفوائد تعليقة على شرح المنظومة، للسبزواري، تأليف العلّامة محمد تقي الآملي، مؤسّسة إسماعيليان للطباعة: ج١، ص٢٩٣.

(٣) الكافي، مصدر سابق: ج ١، ص ٨٤. التوحيد، للشيخ الجليل الأقدم الصدوق أبي جعفر محمد علي بن الحسين بن بابويه القمّي، صحّحه وعلّق عليه المحقّق البارع السيد

ثم إنّ هذه الكلمة تستعمل في البحوث الفلسفية على نحوين أحدهما أعمّ من الآخر؛ فتارة: تطلق ويراد منها المعنى الأخصّ، وهي مصدر جعلي مأخوذ من (ما هو)، وتستعمل فيما يُجاب به عن السؤال بـ (ما هو). وهذا المعنى هو ما يناله العقل من الموجودات الممكنة عند تصوّرها تصوّراً تاماً، وإن شئت قلت: قالب ذهني كلّي للموجودات العينية أو الحدّ العقلي الذي ينعكس في الذهن من الموجودات المحدودة. ومن الطبيعي أنها لا تستعمل إلا في مورد الوجودات القابلة للمعرفة الذهنية؛ أي التي لها حدود وجودية خاصّة تنعكس في الذهن، وأما تلك الحقيقة الوجودية التي لا حدّ لها كما في الواجب تعالى، فلا يوجد له ماهية بالمعنى الأخصّ.

وتطلق الماهية أخرى ويراد منها المعنى الأعمّ، وعرّفوها بأنها (ما به الشيء هو هو)، أي ما به يتحقّق الشيء. وبهذا الاصطلاح تكون شاملة للماهية بالمعنى الأخصّ والموجودات التي لا ماهية لها بالمعنى الأوّل كالذات الإلهية المقدّسة والعدم[1].

والمقصود من كلمة الماهية في المقام هو المعنى الأول.

فتحصّل أن المراد من الماهية في المقام: هو كلّ ما يقع في جواب ما هو، كما لو قيل لك ما هو هذا الشيء؟ فأجبت بأنه (إنسان)، فـ(إنسان) ماهية لأنه وقع في جواب (ما هو).

هاشم الحسيني الطهراني، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية في قم المقدّسة: ص٢٤٦. بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، تأليف العلم العلّامة الحجّة فخر الأمّة المولى الشيخ محمد باقر المجلسي، مؤسّسة الوفاء بيروت ـ لبنان، الطبعة الثانية المصحّحة: ج١٠، ص١٩٧.

(١) انظر: دروس في الحكمة المتعالية، لآية الله العلامة السيد كمال الحيدري، دار فراقد، الطبعة الرابعة ١٤٢٨هـ: ج١، ص١٨٥ ـ ١٨٦.

الثانية: في أنحاء الوجود الخارجي للماهية

من الواضح أنّ الماهية والكلي الطبيعي موجود في الخارج بوجود أفراده؛ بمعنى أنّ الإنسان موجود في الخارج بوجود زيد وموجود بوجود عمرو وهكذا، من هنا قيل إنّ نسبة الماهية والكلي الطبيعي إلى الأفراد نسبة الآباء إلى الأبناء لا نسبة الأب الواحد إلى الأبناء، يعني الكلي الطبيعي بجميعه موجود في الفرد الأوّل، وبجميعه موجود في الفرد الثاني وهكذا، من هنا كانت الماهية موجودة في الخارج بنفس وجود أفرادها[1].

فإذا لوحظت هذه الماهية في عالم الأعيان الخارجية[2] بالمقايسة مع وصف من الأوصاف كملاحظة الإنسان بالمقايسة إلى صفة العلم، نجد أن لها في عالم الخارج حصّتين؛ إما أن تكون متّصفة بصفة العلم أو لا، ولا توجد حصّة ثالثة في عالم الأعيان الخارجية؛ لأنّ وجودها فيه يلزم منه إما ارتفاع للنقيضين أو

---

(١) قال الشارح (حفظه الله) في كتابه دروس في الحكمة المتعالية، مصدر سابق: ج٢، ص١٨٧: «وقع الخلاف في وجود الكلي الطبيعي في الخارج، فذهب جمهور المتكلمين إلى انتفائه في الواقع الخارجي، وإنّما المتحقّق أفراده، ونقل شيخنا حسن زادة الأملي عن التفتازاني في التهذيب: (والحق أن وجود الكلي الطبيعي، بمعنى وجود أشخاصه. فالوجود وصف له بحال متعلّقه، أي فرده موجود). وعلّق على ذلك بقوله: (وهذا المذهب بظاهره يرجع إلى القول بأن الكلي الطبيعي منتفٍ عن الأعيان رأساً، وذلك لأنه ليس بموجود، بل أفراده موجودة، كما تقول: (زيد كريم غلامه) واختاره القطب الرواوندي في شرح المطالع)، شرح المنظومة، قسم المنطق، علّق عليه: آية الله حسن زادة الآملي: ج١، ص١٣٥.

والمشهور بين الحكماء وبعض المتكلّمين أنه موجود في الخارج، لكن لا بوجود مستقلّ منحاز عن أفراده، بل موجود بوجود أفراده».

(٢) وهو كلّ شيء خارج عن أفق النفس والذهن.

اجتماعهما، لأنّ فرض حصّة ثالثة يعني فرض حصّة لا هي واجدة لصفة العلم ولا هي فاقدة لها، ومعنى ذلك ارتفاع الوجود والعدم، وهو محال. أما فرض حصّة تكون واجدة لصفة العلم وفي نفس الوقت فاقدة لصفة العلم، فهذه في الحقيقة ليست حصّة ثابتة في الخارج في عرض الحصتين السابقتين بحيث يكون لها وجود مستقلّ، بل هي موجودة في الخارج بوجود حصصها وأفرادها - كما ذكرنا- وإلا لما كان جامعاً بينهما.

قال المصنّف (قدّس سرّه) في البحوث: «الماهية بوجودها الخارجي تنقسم إلى قسمين؛ لأنها إما متّصفة بوصف وإما غير متّصفة به، فالإنسان في الخارج ـ مثلاً ـ إما عالم وإما ليس بعالم، ولا يمكن أن يكون هناك انسان في الخارج لا يكون عالماً ولا غير عالم؛ لأن ارتفاع النقيضين محال، كما أن الجامع بين الإنسان العالم والإنسان اللاعالم وإن كان موجوداً في الخارج، ولكنه موجود ضمن أحد فرديه، لا أنه موجود بوجود مستقلّ، وإلا لما كان جامعاً. فالماهية بوجودها الخارجي تنقسم إلى قسمين فقط وليس لهما ثالث»[1].

الثالثة: في أنحاء الوجود الذهني للماهية

لو تجاوزنا عالم الخارج إلى عالم الذهن في معقولاته الأولية[2]، وتتبّعنا أنحاء الماهية لوجدنا أن لها ثلاث حصص:

الماهية بشرط شيء.

الماهية بشرط لا.

الماهية لا بشرط.

---

(١) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج٣، ص٤٠٣.

(٢) ذهب علماء الأصول إلى أنّ المعقول الأوّلي هو الذي ينتزع من الخارج مباشرة، وللفلاسفة قول آخر في ذلك، ليس هنا محلّه. منه حفظه الله.

وهذه الأقسام الثلاثة للماهية في الذهن أشار إليها الفيلسوف السبزواري في منظومته حيث قال:

مخلوطة مطلـقة مجـــرّدة عند اعتبارات عليها موردة[١]

توضيح ذلك: إذا قايس الذهن بين الإنسان وبين صفة العلم:

فتارة: يلحظ الذهن مفهوم (الإنسان) بما هو متصف بـ(العلم)؛ أي يلحظ مفهوم (الإنسان العالم) وهذا ما يصطلح عليه بالمقيّد أو الماهية بشرط شيء أو الماهية المخلوطة؛ لأنها تتكون من الماهية منضماً إليها شيء خارج عن ذاتها وقوامها.

وأخرى: يلحظه الذهن بما هو متصف بـ(عدم العلم)، أي يلحظ مفهوم (الإنسان غير العالم)، وهذا نحو آخر من التقييد يصطلح عليه بالماهية بشرط لا أو الماهية المجرّدة؛ لأنها مجرّدة عن كلّ ما هو خارج عن ذاتها وقوامها.

وثالثة: يقتصر الذهن في لحاظه على ذات الماهية بلا أن يأخذ فيها اعتبار هذا الوصف أو عدمه، فإنه يلحظ مفهوم (الإنسان) بما هو هو، وهذا ما يسمّى بالمطلق أو لحاظ الماهية لا بشرط أو الماهية المطلقة؛ لأنها قابلة للصدق مع بشرط شيء وبشرط لا معاً.

الرابعة: في أن هذه الحصص عرضية في اللحاظ في وعاء الذهن

إنّ هذه الحصص الثلاث للماهية في الذهن بينها عرضية لا طولية،؛ بمعنى أنّ كلّ واحد من هذه الحصص الثلاث يكون قسيماً للآخر ولا يتوقّف أحدها على الآخر، فإن الماهية إما أن تكون بالكيفية الأولى أو بالكيفية الثانية أو بالكيفية الثالثة، وهذه اللحاظات من جهةٍ لا يمكن أن تجتمع على شيء

---

(١) شرح المنظومة، مصدر سابق: ج٢، ص٣٣٨ .

واحد؛ لأنها أقسام، فلو اجتمعت لزم التداخل. ومن جهة أخرى لا يصدق أحدها على الآخر لأنها أقسام، والأقسام متباينة فيما بينها.

الخامسة: في مميّزات الحصص الذهنية للماهية

إن هذه الحصص الذهنية الثلاث تمتاز بعضها عن البعض الآخر بخصوصيات ذهنية، فالمميّز للحصّة الأولى هو عبارة عن لحاظ الوصف، والمميّز للحصّة الثانية هو لحاظ عدم الوصف، وكلاهما أمر وجودي؛ نعم الملحوظ بالحصّة الثانية هو أمر عدمي، وأما نفس اللحاظ فهو أمر وجودي. والمميّز للحصّة الثالثة هو عدم اللحاظين وهو أمر عدمي. هذا بالنسبة إلى الحصص الذهنية، أما الحصص الخارجية فإن المميّز للحصّة الأولى أمر وجودي، وهو عبارة عن وجود الوصف خارجاً، بينما المميّز للحصّة الثانية هو أمر عدمي وهو عدم الوصف خارجاً.

ثم إن المصنّف (قدّس سرّه) يصطلح على الخصوصيات التي تميّز الحصص الثلاث للحاظ الماهية في الذهن بعضها عن بعض بالقيود الثانوية؛ وهي لحاظ الوصف، ولحاظ عدم الوصف وعدم اللحاظين، وعلى الخصوصيتين اللتين تتميّز بهما الحصتان في الخارج - وهما وجود الوصف خارجاً وعدم وجوده كذلك- بالقيود الأولية؛ لأنها منتزعة من الخارج ابتداء.

السادسة: في الفارق بين الحصتين الأوليين والحصّة الثالثة

الفارق الأساسي بين الحصتين الأوليين والحصّة الثالثة هو أن الحصتين الأوليين لهما ما بإزاء مستقلّ في الخارج يحكيان عنه وينطبقان عليه، أما الثالثة فلا يمكن أن يكون لها ما بإزاء مستقلّ في الواقع الخارجي؛ لأن الماهية في الخارج لا تعدو إما أن تكون مع الصفة وإما فاقدة لها، كما تقدّم في النقطة الأولى.

بعبارة أخرى: إنّ القيد الثانوي المميّز للحاظ الماهية بشرط شيء الذي هو لحاظ صفة العلم - مثلاً- هو مرآة للحصّة الخارجية الأولى والتي تتميّز بقيد أوّلي هو وجود صفة العلم، أي أن ماهية الإنسان العالم في الذهن مرآة للحصّة الخارجية التي تميّز بوجود تلك الصفة في الخارج. من هنا كان لحاظ الماهية بشرط شيء، له ما بإزاء في الخارج تحكي عنه وتنطبق عليه، وهو الحصّة الخارجية الأولى.

كما أن القيد الثانوي المميّز للحاظ الماهية بشرط لا، وهو لحاظ عدم صفة العلم، مرآة لقيد أولي هو عدم وجود صفة العلم المميّز للحصّة الثانية من حصص الماهية في الخارج. ولأجل ذلك كان لحاظ الماهية بشرط لا مطابقاً للحصّة الخارجية الثانية.

أما القيد الثانوي المميّز للحاظ الماهية لا بشرط، وهو عدم كلا اللحاظين، فليس مرآة لقيد أولي؛ وذلك لعدم وجود حصّة ثالثة في الخارج لا هي واجدة لصفة العلم ولا هي فاقدة لها.

السابعة: في بيان معنى اللابشرط القسمي واللابشرط المقسمي

تارة يكون المنظور إليه اللحاظ والملحوظ معاً؛ أي الماهية المرئية على نحو اللابشرط والخالية عن قيد العلم وقيد عدمه، فحينئذٍ تكون قسماً ثالثاً من أقسام الماهية في الذهن في قبال القسمين الأوّلين. ولما كانت قسيماً وليست بشرط شيء أو بشرط لا، بل هي لا بشرط، سمّيت بـ (اللابشرط القسمي).

وأخرى: يكون المنظور إليه هو ذات الملحوظ فقط - الذي هو الماهية- لا المجموع منه ومن اللحاظين، فحينئذٍ يكون جامعاً بين القسم الأوّل والثاني ولا يعقل أن يكون قسيماً لهما؛ بدليل انحفاظه فيهما معاً، والقسم لا يحفظ في القسم المقابل له.

وإذا تجاوزنا وعاء المعقولات الأولية للذهن إلى وعاء المعقولات الثانية التي ينتزعها الذهن من لحاظاته وتعقلاته الأولية - باعتبار أن العقل له القدرة على أن يفترض أن معقولاته التي هي المعقولات الأولية وجودات، ثمّ ينتزع منها معقولاً جديداً يسمّى معقولات ثانوية- لوجدنا أن الذهن بإمكانه أن ينتزع معقولاً يكون جامعاً بين اللحاظات الثلاثة للماهية وهو عنوان لحاظ الماهية من دون أن يقيّد هذا اللحاظ بلحاظ الوصف أو لحاظ عدم الوصف أو بعدم اللحاظين، وهذا هو الذي يكون به اشتراك الحصص الثلاث للماهية في الذهن، ويكون الجامع بينها. من هنا يسمّى بـ (اللابشرط المقسمي).

بعد هذا البيان اتضح وجه التسمية وبان، كما اتّضح الفارق بينه وبين اللابشرط القسمي، إذ إن الأوّل جامع بين الأقسام والثاني أحدها[1].

من هنا يمكن أن يُسأل عن اسم الجنس كالإنسان هو موضوع لأيّ قسم من هذه الأقسام؟ هل هو موضوع للابشرط المقسمي أم موضوع للابشرط القسمي، أم موضوع للبشرط شيء أم موضوع للبشرط لا أو ليس موضوعاً لأيّ واحد من هذه؟ هذا ما سنبحثه في المقطع القادم إن شاء الله.

زيادة وتفصيل

لما كانت النقطة السابعة هي جوهر البحث في المقام، كان من المناسب أن نفصّل فيما أفاده أستاذنا الشهيد (قدّس سرّه) في توضيحها ونزيد عليه، فنقول:

ذكر المناطقة أنّ القسمة تارة تكون طبيعية، وهي تقسيم الكلّ إلى أجزائه،

---

(١) إن اللابشرط القسمي معقول أوّلي بينما اللابشرط المقسمي معقول ثانوي، وبعبارة أخرى: اللابشرط القسمي له مصداق في الخارج لكن ليس له مصداق ما بإزاء بل في ضمن البشرط شيء والبشرط لا، ولكن اللابشرط المقسمي ليس له وجود في الخارج، حتى بنحو التضمّن. منه حفظه الله.

وأخرى منطقية، وهي تقسيم الكلّ إلى جزئياته، ثم بيّنوا أن من أهمّ أصول القسمة المنطقية «فرض جهة وحدة جامعة في المقسم، تشترك فيها الأقسام، وبسببها يصحّ الحمل بين المقسم والأقسام، كما لابدّ من فرض جهة افتراق في الأقسام على وجه يكون لكلّ قسم جهة تباين جهة القسم الآخر، وإلا لما صحّت القسمة وفرْض الأقسام»[1].

وعلى هذا الأساس لابدّ أن يكون المقسم لهذه الاعتبارات الثلاثة أمراً جامعاً يوجد في تمام الأقسام، لأن القسم يتشكّل من ذات المقسم منضماً إليه خصوصية القسم. فمثلاً عندما نقول: الكلمة إما اسم أو فعل أو حرف، والكلمة هي: اللفظ الدال على معنى مفرد، فلازم ذلك حفظ هذا المعنى في جميع الأقسام. فالاسم: هو اللفظ الدال على معنى مستقلّ في نفسه، من دون ان يقترن بأحد الأزمنة الثلاثة، والحرف: هو اللفظ الدال على معنى غير مستقلّ بذاته. والفعل: هو اللفظ الدال على معنى مستقلّ في نفسه، مقترناً بأحد الأزمنة الثلاثة.

إذن فالكلمة هي (لا بشرط) أي أنها لفظ يدلّ على معنى مفرد، سواء كان مقترناً بزمان كالفعل، أو غير مقترن بزمان كالاسم.

من هنا وقع الكلام بين الأعلام لبيان المقسم لهذه الاعتبارات الثلاثة. ولا يمكن أن يقال: إن المقسم هو الماهية لا بشرط، التي عبَّرنا عنها فيما سبق بالمطلقة؛ لأنه يلزم منه تقسيم الشيء إلى نفسه وإلى غيره، لأن المفروض أنّ الماهية لا بشرط هي أحد الأقسام، وبطلان ذلك من الواضحات.

من هنا ذهب المشهور من الحكماء إلى أن اللابشرط على قسمين:

أحدهما: اللابشرط القسمي، الذي هو أحد اعتبارات الماهية وأقسامها.

---

(١) المنطق، مصدر سابق: ج١، ص١١٢.

ثانيهما: اللابشرط المقسمي، الذي هو المقسم لهذه الأقسام الثلاثة.

والفرق بينهما أن الأوّل مقيَّد باللابشرطية، والثاني غير مقيَّد بشيء ولو باللابشرطية، من قبيل مطلق الوجود المنقسم إلى الوجود المطلق والوجود المقيّد.

بعبارة أخرى: المقسم هو اعتبار الماهية مع عدم التعرض إلى شيء من القيود الخارجية عن نفس الماهية، سواء كان القيد وجود الشيء أو عدمه أو عدم التعرض لشيء منهما، وهذا معناه أن المقسم هي الماهية لا بشرط، من غير التفات إلى أنها لا بشرط، وهذا بخلافه في اللابشرط القسمي، فهي مع الالتفات إلى أنها لا بشرط.

فتحصَّل أن الماهية اللابشرط القسمي وإن كانت خالية من الشرط الذي نجده في الماهية بشرط شيء، والماهية بشرط لا، إلا أنها مع ذلك مقيّدة بنوع آخر من الشرط، وهو قيد الإطلاق.

قال صدر المتألهين في الأسفار: «إن مورد القسمة هو الماهية المطلقة، وهي ليست إلا المأخوذة لا بشرط، فيلزم من تقسيمها إلى المأخوذة لا بشرط شيء وإلى غيرها تقسيم الشيء إلى نفسه وإلى غيره.

والجواب: أن المقسم وإن كانت الماهية المطلقة، إلا أن العقل ينظر إليها لا من حيث كونها مطلقة، ويقسمها إلى نفسها معتبرة بهذا الاعتبار، وإليها معتبرة بالنحوين الآخرين. فالمقسم طبيعة الحيوان مثلاً، والقسم مفهوم الحيوان المعتبر على وجه الإطلاق، ولا شك أن الأوّل أعمّ من الثاني»[1].

إلّا أن هذا الكلام غير تامّ، وذلك «لأن الماهية من حيث هي ليست إلا هي، فكما أنها بتلك الحيثية لا موجودة ولا معدومة، ولا واحدة لا كثيرة، ولا غيرهما، فهي بتلك الحيثية لا تكون قسماً لمقسم، ولا مقسماً لقسم، بمعنى أن

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج٢، ص١٩.

شيئاً من القسمية والمقسمية ليس نفس ذاتها لا جزءاً من ذاتها. فالماهية من حيث هي هي لا تكون مقسماً لتلك الأقسام الثلاثة، ولا هي قسم من تلك الأقسام، بل المقسم لها هو الماهية المعروضة للطوارئ الملحوظة معها خصوصياتها. ولا شبهة أنها ليست نفس الماهية من حيث هي، ضرورة أنها باعتبار كنهها معروضة لطواريها شيء آخر، مغاير لنفس ذاتها من حيث هي، فهي من حيث هي أمر فوق المقسم، والمقسم هو الماهية في مرتبة معروضيتها لما يطرأ عليها من الطوارئ»[1].

أضواء على النص

• قوله (قدّس سرّه): «**وحاصلها مع أخذ ماهية الإنسان وصفة العلم كمثال أن ماهية الإنسان إذا تتبّعنا أنحاء وجودها في الخارج**»، أي أنحاء وجود الماهية في الخارج.

ثمّ إنه بناء على أصالة الوجود، لا وجود للماهية في الخارج، وإنما وجود الماهية موجود في الخارج، من هنا كان التعبير بـ (وجودها في الخارج) فيه مسامحة.

• قوله (قدّس سرّه): «**نجد أن هناك حصّتين ممكنتين لها**»، أي للماهية.

• قوله (قدّس سرّه): «**وهما: الإنسان الواجد للصفة خارجاً، والإنسان الفاقد لها خارجاً**»، أي للصفة.

• قوله (قدّس سرّه): «**ولا يتصوّر لها**» أي ولا يتصوّر للماهية في الخارج.

• قوله (قدّس سرّه): «**حصّة ثالثة ينتفي فيها الوجدان والفقدان**»، أو يجتمع فيها الوجدان والفقدان، لأن انتفاء الفقدان والوجدان ارتفاع للنقيضين وهو محال، واجتماع الوجدان والفقدان اجتماع للنقيضين وهو محال.

• قوله (قدّس سرّه): «**ومن هنا نعرف أن مفهوم الإنسان الجامع بين الواجد**

---

(١) درر الفوائد تعليقة على شرح المنظومة، مصدر سابق: ج١، ص٣٠٦.

والفاقد ليس حصّة ثابتة في الخارج»، أي ليس حصّة ثالثة في قبال الحصتين؛ الأولى والثانية، ولا يعني ليس لها وجود في الخارج، لأن الإنسان موجود في الخارج ولكن في ضمن هاتين الحصتين، ففي التعبير مسامحة، وإلاّ الإنسان موجود في الخارج، ولكن ليس بوجود منحاز عن الحصتين، بل موجود بوجود الحصتين. من قبيل المعقول الثاني الذي هو اللابشرط المقسمي حيث ذكرنا في الشرح أنه موجود بوجود الأقسام، هنا أيضاً نقول أن الإنسان موجود في الخارج بوجود الحصتين.

• قوله (قدّس سرّه): «**ولكن إذا تجاوزنا الخارج إلى الذهن**»، أي إلى المعقولات الأولية وإلى المفاهيم.

• قوله (قدّس سرّه): «**وتتبَّعنا عالم الذهن في معقولاته الأولية**»، سمّي معقولاً أولياً؛ لأنه ينتزع من الخارج مباشرة، وسمّي معقولاً ثانوياً؛ لأنه منتزع من الخارج ولكن بتوسط المعقول الأولي.

• قوله (قدّس سرّه): «**لأن لحاظ ماهية الإنسان في الذهن تارة يقترن مع لحاظ صفة العلم**» أي مقيّد بالعلم، وهذا ما يسمّى بالمقيّد، أو لحاظ الماهية بشرط شيء.

• قوله (قدّس سرّه): «**وأخرى يقترن مع لحاظ عدم صفة العلم**»، وهذا -أيضاً- مقيّد ولكن بأمر عدمي، فاتضح أن البشرط شيء والبشرط لا، كلاهما قسمان للمقيّد، ولكن تارة يكون القيد أمر وجودي كالعلم، وأخرى أمر عدمي كالجهل الذي هو عدم العلم.

• قوله (قدّس سرّه): «**وثالثة لا يقترن بأيّ واحد من هذين اللحاظين**»، أي يكون مطلقاً.

• قوله (قدّس سرّه): «**وهذه حصص ثلاث عرضية في اللحاظ في وعاء الذهن**»، أما في وعاء الخارج فإن هذه الحصص ليست عرضية، لأن حصتين فقط عرضيتان ولكن الثالثة موجودة بوجودها.

• قوله (قدّس سرّه): «**وإذا دقَّقنا النظر وجدنا أن هـذه الحـصص الـثلاث مـن لحاظ الماهية تتميّز بخصوصيات ذهنية وجوداً**» كلحاظ العلم.

• قوله (قدّس سرّه): «**وعدماً**»، كلحاظ عدم العلم وعدم لحاظ العلـم، لحـاظ عدم العلم أمر وجودي لكن متعلّقه عدمي، من هنا قد يقول قائل: لو أدخلناه في الأمر الوجودي لا في الأمر العدمي؛ لأنه لحاظ واللحاظ أمر وجودي.

• قوله (قدّس سرّه): «**وهي لحاظ الوصف ولحاظ عدمه**» أي لحـاظ الوصـف، ولحاظ عدم الوصف، وهذا يكون وجوداً.

• قوله (قدّس سرّه): «**وعدم اللحاظين**»، وهذا يكون عدماً، فالعطف كان على نحـو اللـفّ والنـشر المرتَّـب، وهـي لحـاظ الوصـف ولحـاظ عدمـه. هـذه خصوصيات وجودية أما عدم اللحاظين فخصوصية عدمية.

• قولـه (قـدّس سـرّه): «**وأمـا الحـصتان الممكنتـان للماهيـة في الخـارج**»، قيَّـد الحـصتين بالإمكـان لأن الحـصّة الثالثـة غـير ممكنـة؛ لاسـتلزامها لارتفـاع النقيضين.

• قوله (قدّس سرّه): «**فتتميّز كلّ واحدة مـن الحـصتين بخـصوصية خارجيـة وجوداً وعدماً**»، وجود القيد، وعدم وجود القيد، لا لحاظ عدم وجـود القيـد في الخارج؛ إذ إن عدم القيد ليس بشيء حتى يكون موجوداً في الخارج.

• قوله (قدّس سرّه): «**ونلاحظ أن القيد الثـانوي**»، المـراد منـه المعقـول الأولي والقيد الثانوي في قبال القيد الأولي الذي هو الحصّة الخارجة.

• قوله (قدّس سـرّه): «**المميّـز للحـاظ الماهيـة بـشرط شيء وهـو لحـاظ صـفة العلم**»، أن القيد الثانوي الذي هو هذا المفهوم له مصداق في الواقع.

قوله (قدّس سرّه): «**مرآة لقيد أولي**»،أي يُري شيئاً في الخارج، فالقيـد الثـانوي مرآة للقيد الأولي الذي هو الحصّة الخارجية، وهو نفس صفة العلم في الواقـع الخارجي المميّز لإحدى الحصتين الخـارجيتين، لأنـه في الخـارج يوجـد لـدينا

حصتان العلم وعدم العلم.

• قوله (قدّس سرّه): «**ومن هنا كان لحاظ الماهية بشرط لا مطابقاً للحصّة الخارجية الثانية**»، وهي الفاقدة للعلم.

• قوله (قدّس سرّه): «**وأما القيد الثانوي المميّز للماهية لا بشرط..**»، من هنا يتضح أن القسم الثالث ليس مطلقاً وإنما هو مطلق في قبال الملحوظين وليس في قبال اللحاظين، بما هو لحاظ فهو مقيّد، فإذا كان مقيّداً تكون ثلاثة أمور مقيّدة: بلحاظ المرئي مطلق أما بلحاظ الحكاية وبلحاظ نفس الصورة فهو مقيّد. إذن كما أن الصورة الأولى مقيّدة، وكما أن الصورة الثانية مقيّدة، فهل الصورة الثالثة مقيّدة أم مطلقة؟ الجواب: بما هي لحاظ تكون مقيّدة وبما هي ملحوظ مطلقة؛ لأنها تشمل الأوّل والثاني وأنها موجودة في الأوّل والثاني.

وربّ سائل يسأل ويقول: ألستم قلتم آنفاً أنّ هذا يسمّى بالمطلق، وهنا تقولون إنه قيد ثانوي مميّز، فكيف يمكن الجمع بينهما؟

الجواب: عندما قال المصنّف أنه مطلق فإنّ نظره إلى الملحوظ والمرئي، وعندما قال أنه مقيّد فنظره إلى اللحاظ وإلى الذي يُري ذلك الشيء، فلا تنافي بين قولَي المصنّف، وبعبارة أخرى: قال الماتن (قدّس سرّه): (وثالثة لا يقترن بأي واحدة من هذين اللحاظين، وهذا ما يسمّى بالمطلق). ثم قال: (وأما القيد الثانوي المميّز للحاظ الماهية لا بشرط) فقد يشكل بأنه المطلق في العبارة الأولى فكيف صار مقيّداً بالعبارة الثانية؟

والجواب: يقول بما هو لحاظ مقيّد، أما بما هو ملحوظ ومرئي فهو مطلق.

• قوله (قدّس سرّه): «**فليس مرآة لقيد أولي**»، أي ليس له ما بإزاء في الواقع الخارجي؛ لأنه عدم اللحاظ، وعدم اللحاظ ليس مرآة لشيء.

• قوله (قدّس سرّه): «**وعدم اللحاظ ليس مرآة لشيء**»، وبما أنه مفهوم فلابدّ أن يكون له حاكٍ ومحكيّ موجود في ضمن ما فيه القيد وفي ضمن ما لا يوجد

فيه القيد، وهذا معنى المطلق، لأن الذي فيه القيد مقيّد، والذي لا قيد فيه مطلق.

• قوله (قدّس سرّه): «**ومن هنا كان المرئي بلحاظ الماهية لا بشرط ذات الماهية المحفوظة في ضمن المطلق والمقيّد**»، أي أن المرئي والملحوظ هو ذات الماهية، فالإنسان مع العلم يوجد إنسان وفي الإنسان مع عدم العلم كذلك يوجد إنسان، ويسمّى الأوّل بالمقيّد والثاني بالمطلق. فالإنسان غير العالم ليس متصفاً بعدم العلم بل غير متصف بالعلم.

• قوله (قدّس سرّه): «**في ضمن المطلق**»، وهو عدم القيد.

• قوله (قدّس سرّه): «**والمقيّد**» أي وفي ضمن المقيّد الذي هو وجود القيد.

• قوله (قدّس سرّه): «**وعلى هذا الأساس صحّ القول أن المرئي والملحوظ باللحاظ الثالث**»، بعد أن قال المصنّف (قدّس سرّه) بأن اللحاظ الثالث هو المطلق، قد يُسأل: كيف صار الملحوظ باللحاظ الثالث محفوظاً في ضمن المطلق والمقيّد؟ الجواب: من الواضح أنه لا يمكن الجمع بينهما، فكيف يكون اللحاظ الثالث هو المطلق والملحوظ به يشمل المطلق والمقيّد! وقد تبين أن اللحاظ الثالث ليس مطلقاً بل هو مقيّد؛ إذ المراد شيء آخر وهو أن اللحاظ مقيّدٌ وأن الملحوظ هل هو وضع للمقيّد؟ هذا ما سيأتي بحثه لاحقاً إن شاء الله.

• قوله (قدّس سرّه): «**وإن كانت نفس الرؤية واللحاظ متباينة في اللحاظات الثلاثة**»، بما هي صور ذهنية هي مفاهيم متباينة.

• قوله (قدّس سرّه): «**يسمّى باللابشرط القسمي**»، لأنه قسم في قبال القسمين الآخرين.

• قوله (قدّس سرّه): «**ولكن إذا التفت إلى ملحوظه**» أي إلى المرئي به والمحكي بهذا اللحاظ.

• قوله (قدّس سرّه): «**مع الملحوظ في اللحاظين الآخرين**»، وهما بشرط شيء

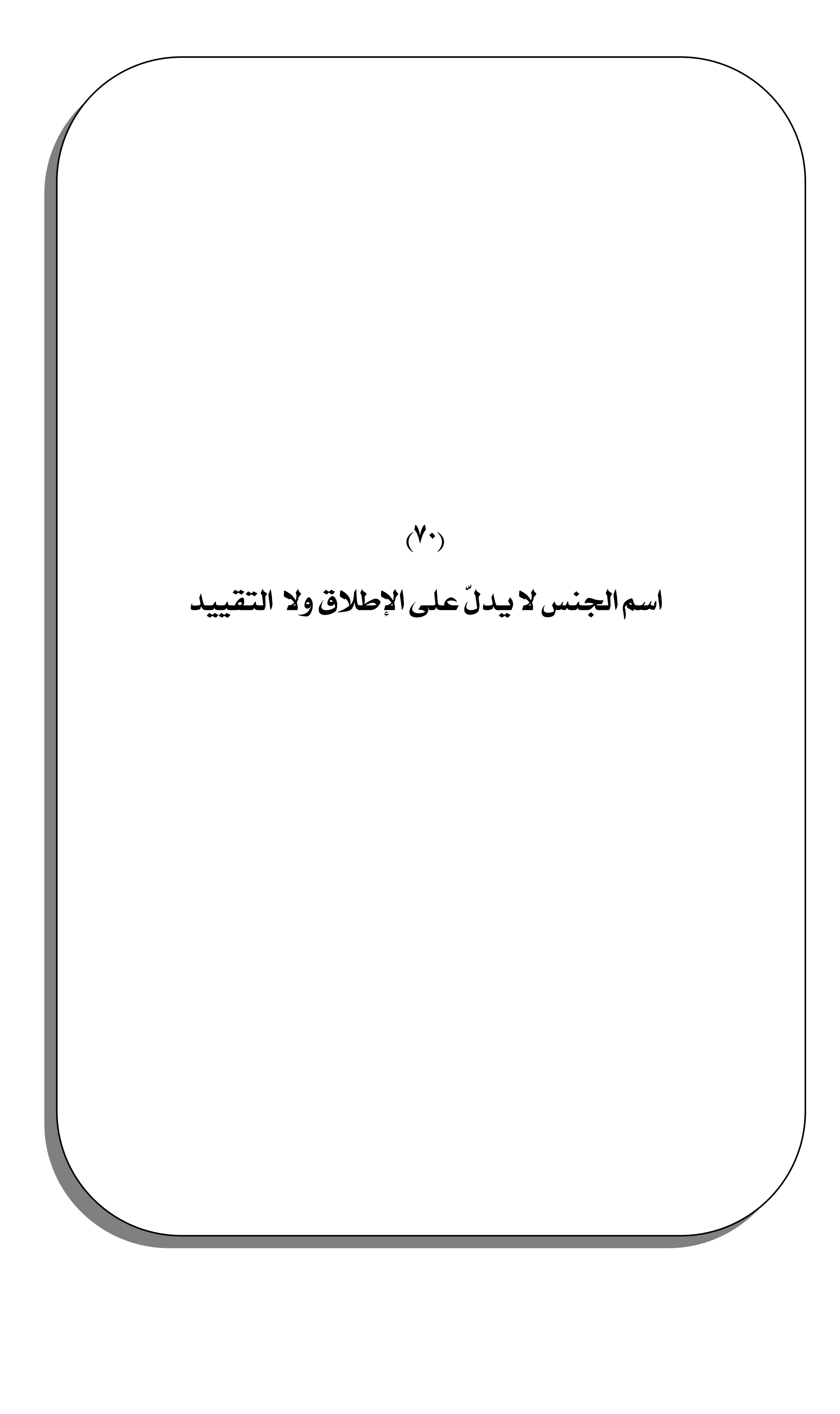
وبشرط لا.

• قوله (قدّس سرّه): «**كان جامعاً بينهما**»، لا قسماً في مقابلهما، ومن هنا ذكرنا أن الإنسان أيضاً موجود في البشرط وأيضاً موجود في الفاقد لتلك الصفة، فهو موجود في الإنسان مع العلم وموجود في الإنسان مع عدم العلم، وعندما يأتي إلى الذهن يكون مقيّداً بعدم العلم يصير بشرط لا، ولهذا يُعبَّر عنها لحاظات الماهية وموضعها الذهن وليس الخارج، فلو لم يميّز الإنسان بين أحكام الذهن وأحكام الخارج يقع في الخلط.

• قوله (قدّس سرّه): «**ثمّ إذا تجاوزنا وعاء المعقولات الأولية إلى وعاء المعقولات الثانوية**»، وذلك بفرض المعقول الأولي وكأنه خارج، ثمّ يُنتزع منه معقول جديد يسمّى المعقول الثانوي.

ثم اعلم أنّ قدرة العقل لا تقف عند هذا الحد، بل للعقل القدرة بأن يجعلها أربعة أقسام وينتزع لهذه الأقسام الأربعة مقسماً، فهذا معقول ولكنه بحسب التسلسل يصير معقولاً ثالثاً ويُعبَّر عنه بالاصطلاح معقولاً ثانوياً، ومرادهم من الثانوي هنا ما ليس بأوّلي أي ليس منتزعاً من الخارج مباشرة.

• قوله (قدّس سرّه): «**وهذا هو الجامع**»، بين لحاظات الماهية الثلاثة في الذهن، ويسمّى بالماهية اللابشرط المقسمي تمييزاً له عن لحاظ الماهية اللابشرط القسمي، لأن ذلك أحد الأقسام الثلاثة للماهية في الذهن، وهذا هو الجامع بين تلك الأقسام الثلاثة.



(٧٠)

اسم الجنس لا يدلّ على الإطلاق ولا التقييد

[وضع اسم الجنس]

إذا توضَّحَت هذه المقدّمةُ فنقولُ: لا شكَّ في أن اسمَ الجنسِ ليسَ موضوعاً للماهيةِ اللا بشرط المقسَمِيِّ، لأن هذا جامعٌ ـ كما عرفتَ ـ بينَ الحصص واللحاظاتِ الذهنية، لا بين الحصص الخارجيةِ، كما أنه ليس موضوعاً للماهيةِ المأخوذةِ بشرطِ شيءٍ أو بشرطِ لا؛ لوضوحِ عدمِ دلالةِ اللفظِ على القيدِ غيرِ الداخلِ في حاقِّ المفهومِ، فيتعيّنُ كونُه موضوعاً للماهيةِ المعتبَرةِ على نحوِ اللا بشرطِ القسميِّ.

وهذا المقدارُ ممّا لا ينبغي الإشكالُ فيه، وإنّما الكلامُ في أنه: هل هو موضوعٌ للصورةِ الذهنيةِ الثالثةِ ـ التي تمثِّلُ الماهيةَ اللا بشرطِ القِسمِيِّ ـ بحدِّها الذي تتميّزُ به عن الصورتين الأخريين، أو لذاتِ المفهومِ المرئِيِّ بتلك الصورةِ، وليستِ الصورةُ بحدِّها إلاّ مرآةً لما هو الموضوعُ له؟

فعلَى الأوّلِ يكونُ الإطلاقُ مدلولاً وضعياً للّفظ، وعلى الثاني لا يكونُ كذلك، لأن ذاتَ المرئيِّ والملحوظِ بهذهِ الصورةِ لا يشتملُ إلاّ على ذاتِ الماهيةِ المحفوظةِ في ضمنِ المقيَّدِ أيضاً، ولهذا أشرْنا سابقاً إلى أنَّ المرئيَّ باللحاظِ الثالثِ جامعٌ بينَ المرئيَّينِ والملحوظَينِ باللحاظَينِ السابقَينِ؛ لانحفاظِه فيهما.

ولا شكَّ في أنَّ الثاني هو المتعيّنُ، وقد استُدِلَّ على ذلك:

أوّلاً: بالوجدانِ العرفيّ واللغويّ.

وثانياً: بأنّ الإطلاقَ حدٌّ للصورةِ الذهنيةِ الثالثةِ، فأخذُه قيداً معناهُ وضعُ اللفظِ للصورةِ الذهنيةِ المحدَّدةِ به، وهذا يعني أنّ مدلولَ اللفظِ أمرٌ ذهنيٌّ ولا ينطبقُ علَى الخارج.

وعلى هذا فاسمُ الجنسِ لا يدلُّ بنفسِه على الإطلاق ، كما لا يدلُّ على التقييدِ، ويحتاجُ إفادةُ كلٍّ منهما إلى دالٍّ، والدالُّ علَى التقييدِ خاصٌّ عادةً، وأمَّا الدالُّ على الإطلاقِ فهو قرينةٌ عامّةٌ تسمّى بقرينةِ الحكمةِ، على ما يأتي إن شاءَ اللهُ تعالى.

الشرح

استعرض المصنّف – في المقطع السابق– المقدّمة التي فصّل فيها الكلام في اعتبارات الماهية، وحاصلها: أن الماهية توجد على أنحاء واعتبارات خمسة:

الأوّل: الماهية المأخوذة على نحو اللابشرط المقسمي.

الثاني: الماهية المأخوذة بشرط شيء.

الثالث: الماهية المأخوذة بشرط لا.

الرابع: الماهية المعتبرة على نحو اللابشرط القسمي، وفي هذا النحو تارة نقصر النظر على المرئي والملحوظ مع قطع النظر عن اللحاظ، وأخرى ننظر إلى اللحاظ. والذي يسمّى بالماهية اللابشرط القسمي هو الأول أي المرئي والملحوظ بالصورة الثالثة. من هنا يأتي هذا السؤال وهو: أن اسم الجنس موضوع للماهية بأيّ اعتبار من هذه الاعتبارات الخمسة؟

في مقام الجواب نقول: من الواضح أن اسم الجنس ليس موضوعاً للماهية اللابشرط المقسمي؛ لأن الواضع عندما وضع لفظ الإنسان يريده أن ينطبق على الخارج، واللابشرط المقسمي لا ينطبق على الخارج؛ لأنه جامع بين الحصص واللحاظات الذهنية، لا بين الحصص الخارجية، فيكون وضعه لها خلاف غرض الواضع.

وكذلك ليس موضوعاً للماهية المأخوذة بشرط شيء أو بشرط لا؛ لأن عدم دلالة اللفظ على القيد غير الداخل في حقيقة المفهوم مما لا شك فيه. فلفظ (إنسان) ليس فيه دلالة على قيد وجودي ولا على قيد عدمي؛ لوضوح خروج مثل هذه القيود عن حاقّ المفهوم الذي يدلّ عليه لفظ (إنسان).

بعبارة أخرى: إنّ الوصف وجوداً وعدماً لا يتبادر من اسم الجنس. فلو

كانت الماهية موضوعة للذات المقيّدة بالوصف أو للذات المقيّدة بعدم الوصف، للزم تبادره عند سماع اسم الجنس، مع أنه بالوجدان عندما نسمع باسم الجنس كلفظة (إنسان) - مثلاً- لا يتبادر إلى الذهن وصف العلم ولا وصف عدمه. ولو كان اسم الجنس موضوعاً للماهية بشرط شيء أو بشرط لا، لتبادر ذلك منها.

فيتعيّن كون اسم الجنس موضوعاً للماهية المعتبرة على نحو اللا بشرط القسمي، وهذا المقدار مما لا ينبغي الإشكال فيه.

نعم، وقع الكلام بين الأعلام في أن اسم الجنس هل هو موضوع للصورة الذهنية الثالثة بحدّها الذي تتميّز فيه عن الماهية بشرط شيء والماهية بشرط لا، أم أنه موضوع للمرئي والملحوظ بذلك اللحاظ، وهو عبارة عن ذات المفهوم، فتكون الصورة الذهنية بحدها المميّز لها عن الصورتين الأخريين مرآةً لما هو المعنى الموضوع له اسم الجنس؟

فإن قلنا بالأول، وهو أن اسم الجنس وضع للماهية اللابشرط القسمي بحدّها الذي تتميّز به عن الصورتين الأخريين، فحينئذٍ يكون اسم الجنس موضوعاً للطبيعة المطلقة، ويكون الإطلاق مدلولاً وضعياً لاسم الجنس.

وإن قلنا بالثاني، وهو أن اسم الجنس قد وُضع لذات المرئي والملحوظ، مع قطع النظر عن اللحاظ المكون للماهية المطلقة، فحينئذٍ لا يكون اسم الجنس موضوعاً للطبيعة المطلقة، ولا يكون الإطلاق مدلولاً وضعياً لاسم الجنس.

بعبارة أخرى: إن اسم الجنس ليس موضوعاً للصورة بحدّها، بل للمرئي بتلك الصورة، وهو يشمل المطلق والمقيّد، فكما أن المقيّد يحتاج إلى قرينة، كذلك الإطلاق؛ لأنه موضوع لهما معاً، أي موضوع بشكل ينسجم مع المطلق وعدم القيد، وأيضاً موضوع بما ينسجم مع ذكر القيد، وهذا يعني أن اسم

الجنس موضوع للمعنى المنسجم مع المطلق والمقيّد.

ولا شك أن الثاني هو المتعيّن، وقد استُدلّ على ذلك بوجهين:

الأوّل: أننا بالوجدان العرفي واللغوي نرى أن الإطلاق ليس مدلولاً وضعياً لاسم الجنس، بتقريب: أن استعمال اسم الجنس في المقيّد بناء على الاحتمال الأوّل يلزم أن يكون الاستعمال مجازياً لأن المفروض أن اسم الجنس وضع للماهية المطلقة واستعمل في الماهية المقيّدة، وهذا مخالف للوجدان العرفي واللغوي؛ وذلك لعدم الشعور بالمجازية في حالة استعمال اسم الجنس وإرادة المقيّد منه، فعند استعمال لفظ إنسان في (الإنسان العالم) على طريقة تعدّد الدال والمدلول نشعر بالحقيقة دون المجاز. وهذا يعني أن اسم الجنس ليس موضوعاً للماهية اللابشرط القسمي بحدّها الذي يميّزها عن الصورتين الأخريين للماهية، وهما الماهية بشرط شيء والماهية بشرط لا.

الثاني: أن الإطلاق حدّ للصورة الذهنية الثالثة ولحاظ لها، وهو - الحد واللحاظ- أمر ذهني، فإذا كان المعنى مقيّداً بأمر ذهني، فلا يصلح للانطباق على الخارج؛ لأنه يلزم من ذلك أحد أمرين: إما بتحويل الذهن إلى الخارج، وهذا واضح البطلان. وإما بالتجريد؛ بمعنى أن اسم الجنس موضوع للمرئي مع اللحاظ، ولكن المتكلّم يجرّد المرئي عن اللحاظ حين الاستعمال، فيبقى ذات المرئي والملحوظ، فينطبق - حينئذٍ- على الخارج. وهذا باطل كذلك؛ لأنه خلاف الوجدان؛ إذ إن المتكلّم عندما يستعمل اسم الجنس لا يشعر بعملية تجريده عن اللحاظ. مضافاً إلى أنه مخالف لحكمة الواضع؛ لأن الوضع هو وليد حاجة التفهيم والتفاهم، فلو كانت هذه الحاجة تستدعي استعمال اسم الجنس مع التجريد، فلماذا الواضع الحكيم وضع اسم الجنس مع قيد اللحاظ، ودائماً عندما نريد أن نستفيد منه نجرّده؟!

فتحصّل: أن اسم الجنس ليس موضوعاً للماهية المطلقة بحدّها الذي

تتميّز به عن الصورتين الأخريين.

ومن خلال إبطال الصور الأربع المتقدّمة يثبت أنّ اسم الجنس موضوع لذات المرئي والملحوظ مع قطع النظر عن اللحاظ المكوّن للماهية المطلقة، فحينئذٍ لا يكون اسم الجنس موضوعاً للطبيعة المطلقة، ولا يكون الإطلاق مدلولاً وضعياً لاسم الجنس.

فتحصّل أن اسم الجنس لا يدلّ بنفسه على الإطلاق كما لا يدلّ على التقييد، وحتى نستفيد الإطلاق أو التقييد نحتاج إلى قرينة، والقرينة على التقييد خاصّة عادة، كلفظة العالم في قولنا: (أكرم الرجل العالم)، فمن خلالها استفدنا أن مراد المتكلّم هو إكرام حصّة خاصّة من الرجال؛ وهم الرجال العلماء. وأما الدال على الإطلاق فهو قرينة عامّة تسمّى بقرينة الحكمة، وسوف يأتي الكلام عنها.

أضواء على النص

• قوله (قدّس سرّه): «**أن اسم الجنس ليس موضوعاً للماهية اللابشرط المقسمي؛ لأن هذا جامع بين الحصص واللحاظات الذهنية لا بين الحصص الخارجية**»، والواضع إنما وضع اسم الجنس حتى ينطبق على الحصص الخارجية وليس فقط لينطبق على الحصص الذهنية فيلزم خلف غرض الواضع.

• قوله (قدّس سرّه): «**كما أنه ليس موضوعاً للماهية المأخوذة بشرط شيء أو بشرط لا؛ لوضوح عدم دلالة اللفظ على القيد غير الداخل في حاق المفهوم**»، فالإنسان لا يدلّ على العلم، فإنّه بما هو هو لا (عالم) ولا (لا عالم). كما أنه لا يدلّ على عدم القيد وعدم العلم؛ من هنا كان لفظ اسم الجنس بنحو لا هو دال على القيد ولا هو مأخوذ فيه عدم القيد.

• قوله (قدّس سرّه): «**فيتعيَّن كونه موضوعاً للماهية المعتبرة على النحو**

اللابشرط القسمي»، وهذا أوّل الكلام، إذ إننا نريد أن نعرف أنه موضـوع إلى اللابشرط بما هو صورة أم بما هو ملحوظ ومرئي؟

• قوله (قدّس سرّه): «**هذا المقدار مما ينبغي الإشكال فيه**»، وهو أنّ اسم الجنس موضوع للابشرط القسمي.

• قوله (قدّس سرّه): «**وإنما الكلام في أنه هـل هـو موضـوع للـصورة الذهنيـة الثالثة التي تمثّل الماهية اللابشرط القسمي بحدها الذي تتميّز به عن الصورتين الأخريين**»، وهذا معناه أن اسم الجنس موضوع للمعنى بقيد الإطلاق فيكون الإطلاق دلالة تصوّرية وضعية.

• قوله (قدّس سرّه): «**أو لذات المفهوم المرئي بتلك الصورة**»، أي: أو موضوع لذات المفهوم المرئي والمحكي بتلك الصورة وذلك المفهوم.

• قوله (قدّس سرّه): «**وليست الصورة بحدّها إلاّ مرآة لمـا هـو الموضـوع لـه**». ذكرنا في بحث الوضع – وتحديداً عند الكلام عن الوضع العامّ والموضوع لـه الخاصّ– أن الواضع يتصوّر المعنى العامّ ولكنه لا يضع اللفظ للعام بل يضعه للمرئي. في المقام كذلك: اسمُ الجنس يوضع للمرئـي بـاللاشرط القـسمي لا لنفس اللابشرط القسمي، نعـم يريـد أن يـضع اسـم الجـنس للـذي يـري أم للمرئي؟ هو تصوّر اللابشرط القسمي بما هو لحاظ، ولكن وضع اسم الجنس للمرئي بهذا اللحاظ لا لنفس اللحاظ.

• قوله (قدّس سرّه): «**وليست الصورة بحدها إلاّ مرآة لما هو الموضوع لـه**» أي الموضوع له اسم الجنس، فإن اسـم الجـنس موضـوع للمرئـي بهـذه الـصورة وليس للصورة نفسها.

• قوله (قدّس سرّه): «**فعلى الأوّل**»، أي على القول بأن اسـم الجـنس موضـوع للصورة الذهنية الثالثة بحدها الذي تتميّز به عن الصورتين الأخريين.

• قوله (قدّس سرّه): «**وعلى الثاني**»، أي على القول بأن اسـم الجـنس موضـوع

للمرئي بتك الصورة.

• قوله (قدّس سرّه): «**وعلى الثاني لا يكون كذلك**»، أي على القول بأن اسم الجنس موضوع للمرئي بتك الصورة. لا يكون الإطلاق مدلولاً وضعياً للفظ.

• قوله (قدّس سرّه): «**لأن ذات المرئي والملحوظ بهذه الصورة لا يشتمل إلاَّ على ذات الماهية المحفوظة في ضمن المقيّد أيضاً**»، أي المحفوظة في ضمن المطلق والمقيّد.

• قوله (قدّس سرّه): «**ولهذا أشرنا سابقاً**»، في نفس المقدّمة التي وضعها (قدّس سرّه) لتوضيح أنحاء لحاظ الماهية.

• قوله (قدّس سرّه): «**لانحفاظه فيهما**»، أي في الملحوظ باللحاظين السابقين، وهذا معناه أن اسم الجنس موضوع لذات الماهية، وإن شئت فعبّر على مبنى السيد الشهيد موضوعة للماهية المهملة التي تنسجم مع الإطلاق وتنسجم مع التقييد، والمراد من التقييد هو ذكر القيد، أما المراد من الإطلاق عدم ذكر القيد، لا ذكر عدم القيد، أي عدم لحاظ القيد لا لحاظ عدم القيد. فتحصّل: أن ذات الماهية موضوعة بنحو تشمل ما هو واجد للقيد أو فاقد له، وليس للواجد للقيد والواجد لعدم القيد، لأن عدم القيد ليس بشيء حتى تكون ذات الماهية واجدة له.

قوله (قدّس سرّه): «**بالوجدان العرفي اللغوي**»، فإذا قال المتكلّم: (أكرم الإنسان العالم) فهل هذا استعمال للفظ في غير ما وضع له؟ هل هو من قبيل استعمال (الأسد) في (الرجل الشجاع)؟! بالوجدان نحن نحس بالمجازية في المثال الثاني، أما الأوّل فلا نحس بها. ولو كان اسم الجنس موضوعاً للصورة الذهنية الثالثة بحدها الذي تتميّز به عن الصورتين الأخريين لشعرنا بالمجازية في قولنا: (أكرم الإنسان العالم).

• قوله (قدّس سرّه): «**بأن الإطلاق حدّ للصورة الذهنية الثالثة فأخذه قيداً**»، أي فأخذ الإطلاق الذي هو ذكر عدم القيد.

قوله (قدّس سرّه): «**معناه وضع اللفظ للصورة الذهنية المحددة به، وهذا يعني أن مدلول اللفظ أمر ذهني لا ينطبق على الخارج**»، وإذا كان كذلك يلزم منه خلف غرض الواضع، لأن الواضع وضع اسم الجنس لكي ينطبق على الخارج، وإذا قيد بقيد، ولو كان الإطلاق، فهو غير قابل للانطباق على الخارج.

قوله (قدّس سرّه): «**وعلى هذا فاسم الجنس لا يدلّ بنفسه على الإطلاق**»، وهو عدم ذكر القيد.

قوله (قدّس سرّه): «**ويحتاج إفادة كلّ منهما إلى دال**»، فكما أن التقييد يحتاج إلى قرينة وبيان، الإطلاق كذلك يحتاج إلى قرينة وبيان. نعم، الفرق بينهما هو أن الإطلاق نستفيده من قرينة عامّة، أما التقييد فيستفاد من قرينة خاصّة.

(٧١)

التقابل بين الإطلاق والتقييد

- معنى التقابل وأنواعه
- تحرير محلّ النزاع
  - ✓ أنه من تقابل التضادّ
  - ✓ أنه من تقابل الملكة وعدمها
  - ✓ أنه من تقابل النقيضين
- الأقوال في المسألة
- الثمرات المترتّبة على الأقوال
  - ✓ في إمكان الإهمال وعدمه
  - ✓ في إمكان الإطلاق وعدمه
- الصحيح من الأقوال
- الدليل على تمامية القول الثالث

التقابل بين الإطلاق والتقييد

عرَفنا أنَّ الماهيةَ عندَ ملاحظتِها من قِبلِ الحاكِمِ أو غيرِه: تارةً تكونُ مطلقةً، وأخرى مقيّدةً، وهذانِ الوصفانِ متقابلانِ، غير أنّ الأعلامَ اختلَفوا في تشخيصِ هويةِ هذا التقابل.

فهناك القولُ بأنه مِن تقابل التضادِّ، وهو مختارُ السيّدِ الأستاذ.

وقولٌ آخرٌ: بأنه مِن تقابلِ العدم والملكة.

وقولٌ ثالثٌ: بأنه مِن تقابلِ التناقض.

وذلك لأنّ الإطلاقَ إن كان هو مجرّدَ عدمِ لحاظِ وصفِ العلمِ وجوداً وعدماً، تمَّ القولُ الثالث. وإن كان عدمَ لحاظِه حيثُ يمكن لحاظُه، تمَّ القولُ الثاني. وان كان الإطلاقُ لحاظَ رفضِ القيدِ، تمّ القولُ الأوّل.

والفوارقُ بينَ هذه الأقوالِ تظهرُ فيما يلي:

١. لا يمكنُ تصوّرُ حالةٍ ثالثةٍ غيرِ الإطلاقِ والتقييدِ علَى القولِ الثالث؛ لاستحالةِ ارتفاعِ النقيضينِ، ويمكنُ افتراضُها على القولينِ الأوّلَينِ، وتسمَّى بحالةِ الإهمال.

٢. يرتبطُ إمكانُ الإطلاقِ بإمكانِ التقييدِ علَى القولِ الثاني، فلا يمكنُ الإطلاقُ في كلِّ حالةٍ لا يمكنُ فيها التقييدُ.

ومثالُ ذلك: أن تقييدَ الحكمِ بالعلمِ بهِ مستحيلٌ، فيستحيلُ الإطلاقُ أيضاً على القولِ المذكورِ، لأن الإطلاقَ بناءً عليه هو عدمُ التقييدِ في الموضعِ القابلِ [للتقييد]، فحيثُ لا قابليةَ للتقييدِ لا إطلاقَ.

وهذا خلافاً لما إذا قيلَ بأنَّ مردَّ التقابل بينَ الإطلاقِ والتقييدِ إلى التناقض، فإنّ استحالةَ أحدِهما حينئذٍ تستوجِبُ كونَ الآخرِ ضرورياً؛

لاستحالةِ ارتفاعِ النقيضين.

وأما إذا قيلَ بأن مردَّهُ إلى التضادِّ، فتقابلُ التضادِّ بطبيعتهِ لا يفترضُ امتناعَ أحدِ المتقابلينِ بامتناعِ الآخرِ، ولا ضرورتَه.

والصحيحُ هو القولُ الثالثُ دون الأوّلَين، وذلك لأن الإطلاقَ نريدُ به الخصوصيةَ التي تقتضي صلاحيةَ المفهومِ للانطباقِ على جميعِ الأفراد، وهذه الخصوصيةُ يكفي فيها مجرّدُ عدمِ لحاظِ أخذِ القيدِ الذي هو نقيضٌ للتقييد، لأنَّ كلَّ مفهومٍ له قابليةٌ ذاتيةٌ للانطباقِ على كلِّ فردٍ يُحفَظُ فيه ذلك المفهومُ، وهذه القابليةُ تجعلُه صالحاً لإسراءِ الحكمِ الثابتِ له إلى افرادِه شمولياً أو بدلياً، وهذه القابليةُ بحُكمِ كونِها ذاتيةً لازمةٌ له، ولا تتوقّفُ على لحاظِ عدمِ أخذِ القيدِ، ولا يمكنُ أن تنفكَّ عنه.

والتقييدُ لا يفكِّكُ بين هذا اللازمِ وملزومِه، وإنما يُحدِثُ مفهوماً جديداً مبايناً للمفهوم الأوّل ـ لأنَّ المفاهيمَ كلَّها متباينةٌ في عالَمِ الذهنِ، حتى ما كان بينَهما عمومٌ مطلقٌ في الصدقِ ـ وهذا المفهومُ الجديدُ له قابليةٌ ذاتيةٌ أضيقُ دائرةً من قابليةِ المفهومِ الأوّل.

وهكذا يتَّضحُ أنَّ الإطلاقَ يكفي فيه مجرّدُ عدمِ التقييد.

وبهذا الصددِ يجبُ أن نميّزَ التقابلَ بينَ الإطلاقِ الثبوتيِّ والتقييدِ المقابلِ له ـ وهذا ما كنّا نتحدّثُ عنه فعلاً ـ عن التقابلِ بين الإطلاقِ الإثباتيِّ ـ أي عدمِ ذكرِ القيدِ الكاشفِ عَنِ الإطلاقِ بقرينةِ الحكمةِ ـ والتقييدِ المقابلِ له؛ فإن مردّ التقابلِ بين الإطلاقِ الإثباتيِّ والتقييدِ المقابلِ له إلى تقابلِ العدمِ والملكة. فعدمُ ذكرِ القيدِ إنّما يكشفُ عَنِ الإطلاقِ في حالةٍ يمكنُ فيها للمتكلّمِ ذكرُ القيد، كما مرَّ في الحلقةِ السابقة.

الشرح

تقدّم في شرح المقاطع السابقة القول بأن الإطلاق يقابل التقييد؛ بمعنى أن الحاكم إذا أراد إصدار حكم على ماهية ما، فتارة: يلحظها مطلقة. وأخرى: يلحظها مقيّدة. فلو أراد الحاكم أو غيره جعْلَ حكمٍ بوجوب العتق على موضوع الرقبة، فتارة يقول: (اعتق رقبة)، وأخرى يقول: (اعتق رقبة مؤمنة)، ففي المثال الأوّل لاحظ الحاكم ماهية الرقبة مطلقة وجعل عليها حكماً بوجوب العتق، أما في المثال الثاني فإنه لاحظها مقيّدة بوصف الإيمان وجعل الحكم عليها.

فتحصّل أن الماهية الملحوظة من قبل الحاكم أو غيره، تارة: توصف بأنها مطلقة. وأخرى: توصف بأنها مقيّدة. وهذان الوصفان متنافران ولا يمكن أن يجتمعا في محلّ واحد من جهة واحدة في زمان واحد، وهذا معنى أنهما متقابلان.

وقبل الدخول في بحث التقابل بين الإطلاق والتقييد الذي يُعدّ من المبادئ لبعض المسائل الأصولية، ينبغي تقديم أمور:

الأوّل: في معنى التقابل وأنواعه

قال الشيخ المظفر: «المتقابلان: هما المعنيان المتنافران اللذان لا يجتمعان في محلّ واحد من جهة واحدة في زمان واحد، كالإنسان واللا إنسان، والأعمى والبصير، والأبوّة والبنوّة، والسواد والبياض.

فبقيد (وحدة المحل) دخل مثل التقابل بين السواد والبياض، مما يمكن اجتماعهما في الوجود كبياض القرطاس وسواد الحبر. وبقيد (وحدة الجهة) دخل مثل التقابل بين الأبوة والبنوة مما يمكن اجتماعهما في محلّ واحد من

جهتين، إذ قد يكون شخص أباً لشخص وابناً لشخص آخر. وبقيد (وحدة الزمن) دخل مثل التقابل بين الحرارة والبرودة مما يمكن اجتماعهما في محلّ واحد في زمانين، إذ قد يكون جسم بارداً في زمان ونفسه حاراً في زمان آخر»[١].

ثم إن علماء المنطق ذكروا أقساماً أربعة للتقابل:

الأوّل: تقابل النقيضين من قبيل إنسان ولا إنسان، وهما أمران؛ وجودي وعدمي، أي عدم لذلك الوجودي، لا يجتمعان ولا يرتفعان ببديهة العقل، ولا واسطة بينهما.

الثاني: تقابل الملكة وعدمها من قبيل البصر والعمى، فالبصر ملكة والعمى عدمها، ولا يصحّ أن يحلّ (العمى) إلا في موضع يصحّ فيه (البصر)؛ لأن العمى ليس هو عدم البصر مطلقاً، بل عدم البصر الخاصّ، وهو عدمه فيمن شأنه أن يكون بصيراً، فالحجر لا يقال فيه: أعمى ولا بصير.

فتحصّل أن الملكة وعدمها: أمران (وجوديّ وعدميّ) لا يجتمعان ، ويجوز أن يرتفعا في موضع لا تصحّ فيه الملكة.

فتحصّل: أنّ السلب والإيجاب هو وجود الشيء أو عدمه، فالعلم موجود ونقيضه عدم العلم، أما الجهل فليس نقيضاً للعلم، بل هو عدم ملكة العلم، وفي السلب والإيجاب ندور مدار الوجود والعدم، وليس مدار القابلية وعدمها. فنقول - مثلاً -: الشيء إما أن يكون أبيض أو لا. من هنا قيل: إنّ كلّ عالم الوجود لا يخرج من طرفي النقيض؛ فإما أن يكون داخلاً في طرف الإيجاب أو في طرف السلب وإلاّ يلزم ارتفاع النقيضين.

إذن في السلب والإيجاب لا تُشترط القابلية لكي يكون هنا أو يكون

---

(١) المنطق، مصدر سابق: ص٥٥.

هناك؛ بخلافه في الملكة وعدمها، فعندما نقول: إما أن يكون الشيء متّصفاً بالعمى أو متّصفاً بالبصر، فالبصر والعمى يمكن أن يرتفعا عن شيء ليس من شأنه الاتصاف بملكة البصر.

الثالث: تقابل الضدين كالحرارة والبرودة، وهما الوجودان المتعاقبان على موضوع واحد، ولا يتصوّر اجتماعهما فيه، ولا يتوقّف تعقّل أحدهما على تعقّل الآخر.

الرابع: تقابل المتضايفين، من قبيل الأب والابن، ومن خلال هذا المثال يتضح أنك إذا تعقّلت أحد المتقابلين لابدّ أن تتعقّل معه مقابله الآخر، فإذا تعقلت أن هذا أب لابدّ أن تتعقل معه أن له ابناً. هذا مضافاً إلى أن شيئاً واحداً لا يصحّ أن يكون موضوعاً للمتضايفين من جهة واحدة، فلا يصحّ أن يكون شخص أباً وابناً لشخص واحد. نعم، يكون أباً لشخص وابناً لشخص آخر. كما أن المتقابلين في بعض الأمثلة يجوز أن يرتفعا، فإن واجب الوجود لا فوق ولا تحت، والحجر لا أب ولا ابن. وإذا اتّفق في بعض الأمثلة أن المتضايفين لا يرتفعان، كالعلة والمعلول، فليس ذلك لأنهما متضايفان، بل لأمر يخصّهما؛ لأن كلّ شيء موجود لا يخلو: إما أن يكون علة أو يكون معلولاً. وعلى هذا البيان يصحّ تعريف المتضايفين بأنهما: الوجوديان اللذان يتعقّلان معاً، ولا يجتمعان في موضوع واحد من جهة واحدة، ويجوز أن يرتفعا[1].

الثاني: في تحرير محلّ النزاع

اتّفق الأعلام من الأصوليين على أن التقابل بين الإطلاق والتقييد في مرحلة الإثبات هو تقابل الملكة وعدمها، إلا أنهم اختلفوا في نوع التقابل بينهما في مرحلة الثبوت.

---

(١) انظر: المنطق، مصدر سابق: ص٦٥ ـ ٦٨.

بيان ذلك: تارة: يوجد عندنا لفظ للماهية استفدنا منه الإطلاق ببركة مقدّمات الحكمة أو استفدنا منه التقييد ببركة القرينة الخاصّة، من قبيل قول المولى: (اعتق رقبة) و (اعتق رقبة مؤمنة)، ونسأل: عن نوع التقابل بين الإطلاق والتقييد.

وأخرى: ننظر إلى ذات الماهية مع قطع النظر عن وجود أو عدم وجود اللفظ الدال على التقييد أو الإطلاق، ونسأل: ما هو نوع التقابل بينهما؟ فتارة يُسأل عن نوع التقابل بين الإطلاق والتقييد في مقام الإثبات وأخرى يُسأل عن نوع التقابل بينهما في مقام الثبوت.

أما نوع التقابل بينهما في مقام الإثبات فلم يقع مورداً للنزاع؛ لوضوح أنه من قبيل تقابل الملكة وعدمها، «إذ في مقام الإثبات ودلالة الكلام يُقال: إنّ دلالة الكلام على الإطلاق إنما هو ببركة مقدّمات الحكمة، وهذا يعني أن المولى لو أراد المقيّد لبيَّن، وحيث إنه لم يُبيِّن فهذا معناه أنه يريد المطلق، ومن هنا يُعلم أن التقييد لابدّ أن يكون ممكناً له، وإلا لما استفيد الإطلاق من كلامه. إذاً في مرحلة الإثبات يكون التقابل بين الإطلاق والتقييد هو تقابل العدم والملكة»[1].

قال السيد الخوئي: «أما في مقام الإثبات: فلا ينبغي الشك في أن التقابل بينهما من تقابل العدم والملكة وذلك لأن الإطلاق في هذا المقام عبارة عن: عدم التقييد بالإضافة إلى ما هو قابل له، كما إذا فرض أن المتكلّم في مقام البيان وهو متمكن من الإتيان بالقيد ومع ذلك لم يأت به، فعندئذ تحقّق إطلاق لكلامه، ومن الطبيعي أن مردّ هذا الإطلاق ليس إلا إلى عدم بيان المتكلّم القيد ، فالإطلاق في هذا المقام ليس أمراً وجودياً، بل هو أمر عدمي. وهذا

---

(١) تمهيد في مباحث الدليل اللفظي، مصدر سابق: ج٧، ص ٤٧٨-٤٧٩.

بخلاف التقييد فإنه أمر وجودي وعبارة عن خصوصية زائدة في الموضـوع أو المتعلّق»[١].

فتحصّل أن الذي وقع مورداً للنزاع هو: الـسؤال عـن نـوع التقابـل بـين الإطلاق والتقييد في مرحلة الثبوت.

الأقوال في المسألة

اختلف الأعلام من الأصوليين في نـوع التقابـل بـين الإطـلاق والتقييـد الثبوتيين على أقوال ثلاثة:

الأوّل: أنه من تقابل التضاد

ذهب السيد الخوئي إلى أن التقابل بين الإطـلاق والتقييـد هـو مـن قبيـل تقابل التـضاد. فالتقييـد هـو الـضد، والإطـلاق هـو الـضدّ الآخـر؛ قـال في المحاضرات: «وأما في مقام الثبوت فالصحيح أن المقابلة بينهما مقابلة الضدين لا العدم والملكة، وذلك لأن الإطلاق في هذا المقام: عبارة عن رفـض القيـود والخصوصيات، ولحاظ عدم دخل شيء منها في الموضوع أو المتعلّق، والتقييد: عبارة عن لحاظ دخل خصوصية من الخـصوصيات في الموضـوع أو المتعلّـق. ومن الطبيعي أن كلاً من الإطلاق والتقييد بهذا المعنى أمر وجودي»[٢].

الثاني: أنه من تقابل الملكة وعدمها

ذهب الميرزا النائيني إلى أن التقابل بين الإطلاق والتقييـد هـو مـن قبيـل تقابل الملكة وعدمها. فالتقييد هو الملكة، والإطلاق عدمها؛ قـال في الأجـود: «لا إشكال في أن التقابل بين الإطلاق والتقييد – على تقـدير كـون الإطـلاق

---

(١) محاضرات في أصول الفقه، مصدر سابق: ج٢، ص١٧٢.

(٢) المصدر نفسه: ج٢، ص١٧٢-١٧٤.

مأخوذاً في الموضوع له، كما نسب ذلك إلى المشهور- يكون من قبيل تقابل التضاد؛ لأن كلاً منهما على ذلك أمر وجودي يمتنع اجتماعه مع الآخر في موضوع واحد. وأما على تقدير خروج الإطلاق عن الموضوع له - كما ذهب إليه سلطان العلماء ومن تبعه من المحقّقين المتأخرين (قدس الله تعالى أسرارهم)- فلا محالة يكون الإطلاق أمراً عدمياً، أعني به عدم التقييد. وعليه، فهل التقابل بينه وبين التقييد من تقابل الإيجاب والسلب أو أنه من تقابل العدم والملكة؟ الحقّ هو الثاني»[١].

ووافقه السيد البروجردي في نهاية الأصول، حيث قال: «إن التقابل بين الإطلاق والتقييد من قبيل تقابل الأعدام والملكات، إذ كلاهما وصفان لما له شأنية التقييد، لكن التقييد عبارة عن ضمّ حيثية أخرى إليه في مقام الموضوعية للحكم، والإطلاق عبارة عن عدم تقييد ما له شأنية التقييد وقابليته»[٢].

وقال الروحاني في المنتقى: «إن الإطلاق عبارة عن عدم التقييد في مورد يقبل التقييد، فيكونان من موارد العدم والملكة»[٣].

الثالث: أنه من تقابل النقيضين

ذهب المصنّف (قدّس سرّه) إلى أن التقابل بين الإطلاق والتقييد هو من قبيل تقابل النقيضين، فالتقييد هو الإيجاب والإطلاق هو السلب، وهذا ما اختاره في المتن وفي بحوثه حيث قال: «ومن هنا يتعيّن القول الثالث، وهو أن التقابل بينهما هو تقابل التناقض»[٤].

---

(١) أجود التقريرات، مصدر سابق: ج١، ص٥٢٠.
(٢) نهاية الأصول، مصدر سابق: ص ٣٣١.
(٣) منتقى الأصول، مصدر سابق: ج ٣، ص ٤٢١.
(٤) تمهيد في مباحث الدليل اللفظي، مصدر سابق: ج٧، ص ٤٧٩.

منشأ الاختلاف

بعد اتفاق الأعلام على أن التقييد هو أمر وجودي وهو لحاظ القيد، يتّضح أن منشأ الخلاف هو الإطلاق، فهل هو لحاظ عدم القيد ليصحّ القول الأول؟ أم هو عدم لحاظ القيد مطلقاً ليصحّ القول الثالث؟ أم هو عدم لحاظ القيد حيث يمكن لحاظه ليصحّ القول الثاني؟

بيان ذلك: إن كان الإطلاق هو لحاظ عدم القيد فالتقابل بين الإطلاق والتقييد هو تقابل الضدين؛ لأنّ «الخصوصيات والانقسامات الطارئة على الموضوع أو المتعلّق، سواء كانت تلك الخصوصيات من الخصوصيات النوعية أو الصنفية أو الشخصية، فلا تخلو: من أن يكون لها دخل في الحكم والغرض، أو لا يكون لها دخل فيه أصلاً، ولا ثالث لهما. فعلى الأوّل بطبيعة الحال يتصوّر المولى الموضوع أو المتعلّق مع تلك الخصوصية التي لها دخل فيه، وهذا هو معنى التقييد. وعلى الثاني فلا محالة يتصوّر الموضوع أو المتعلّق مع لحاظ عدم خصوصية من هذه الخصوصيات ورفضها تماماً، وهذا هو معنى الإطلاق. ومن الطبيعي أن النسبة بين اللحاظ الأوّل واللحاظ الثاني نسبة التضاد، فلا يمكن اجتماعهما في شيء واحد من جهة واحدة»[1].

وإن كان الإطلاق هو عدم لحاظ القيد فيمَن مِن شأنه أن يتّصف به، فالتقابل بين الإطلاق والتقييد هو تقابل الملكة وعدمها؛ لأنّ «الإطلاق عبارة عن عدم تقييد الطبيعة والماهية بقيد وجودي أو عدمي في الموضوع القابل للتقييد، وإلا لو لم تكن الطبيعة والماهية قابلة للتقييد فليست مطلقة إطلاقاً اصطلاحياً بالمعنى المعروف عند أهل الفن»[2]. إذ كلاهما وصفان لما له شأنية

(١) محاضرات في أصول الفقه، مصدر سابق: ج ٢، ص ١٧٣.

(٢) منتهى الأصول، حسن بن علي أصغر الموسوي البجنوردي، بدون: ج ١، ص ٤٦٨.

التقييد، لكن التقييد عبارة عن ضمّ حيثية أخرى إليه في مقام الموضوعية للحكم، والإطلاق عبارة عن عدم تقييد ما له شأنية التقييد وقابليته[1].

أما القول بأن التقابل بينهما هو تقابل التناقض فهو مبني على أن الإطلاق عدم لحاظ القيد مطلقاً؛ لأن التقييد هو عبارة عن لحاظ القيد مع الطبيعة، والإطلاق عبارة عن عدم لحاظ القيد معها، ومن الواضح أن التقابل بين لحاظ القيد ولحاظ عدمه هو تقابل الإيجاب والسلب.

الثمرات المترتبة على الأقوال الثلاثة

هناك جملة من الثمرات تظهر على هذه الأقوال الثلاثة:

الثمرة الأولى: في إمكان الإهمال وعدمه

في ضوء ما تقدّم وقع الكلام بين الأعلام في إمكان تصوّر شقّ ثالث لم يُلحظ فيه القيد ولا عدمه، وهي التي تسمَّى بحالة الإهمال.

فعلى مبنى الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه) لا يُتصوَّر شقّ ثالث في قبال المطلق والمقيَّد؛ لاستحالة ارتفاع النقيضين، فيكون الإهمال في الواقع محالاً.

وأما على مبنى الميرزا النائيني يكون الإهمال ضرورياً، من هنا توسّل الميرزا لإثبات التقييد أو الإطلاق في مثل هذه المسائل بمسلك متمِّم الجعل؛ لأن مسلكه لا يساعده على أن يقيِّد الواقع أو يجعله مطلقاً.

أما على مبنى السيد الخوئي يكون الإهمال في الواقع ممكناً. ولكن حيث إنّ السيد الخوئي نصَّ على أن التقابل بين الإطلاق والتقييد هو من قبيل تقابل الضدين اللذين لا ثالث لهما، امتنع الإهمال بنظره. وهذا ما أفاده بقوله: «إن الغرض لا يخلو من أن يقوم بالطبيعي الجامع بين كافة خصوصياته، أو يقوم

---

(١) انظر: نهاية الأصول، مصدر سابق: ص ٣٣١.

بحصّة خاصّة منه، ولا ثالث بينهما. فعلى الأوّل لابدّ من لحاظه على نحو الإطلاق والسريان، رافضاً عنه جميع القيود والخصوصيات الطارئة عليه أثناء وجوده وتخصّصه. وعلى الثاني لابدّ من لحاظ تلك الحصّة الخاصّة، ولا يعقل لهما ثالث، فإن مردّ الثالث – وهو لحاظه بلا رفض الخصوصيات وبلا لحاظ خصوصية خاصّة– إلى الإهمال في الواقعيات، ومن الطبيعي أن الإهمال فيها من المولى الملتفِت مستحيلٌ، وعليه فالموضوع أو المتعلّق في الواقع: إما مطلق أو مقيّد»[1].

الثمرة الثانية: إمكان الإطلاق وعدمه

على مبنى الميرزا النائيني الذي يرى أن التقابل بين الإطلاق والتقييد هو تقابل العدم والملكة، ففي كلّ حالة لا يمكن فيها التقييد لا يمكن الإطلاق؛ لأن الإطلاق – على هذا المبنى– فرع إمكان التقييد، والمفروض أن التقييد غير ممكن، فالإطلاق غير ممكن أيضاً.

أما على مبنى السيد الأستاذ وهو أن التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل الإيجاب والسلب، فمن الواضح أنه في كلّ حالة استحال التقييد يكون الإطلاق ضرورياً؛ لاستحالة ارتفاع النقيضين.

أما على مبنى السيد الخوئي وهو أن التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل الضدين، ففي كلّ مورد استحال التقييد يكون الإطلاق ممكناً؛ لأنهما أمران وجوديان. واستحالة أحدهما حياديٌّ بالنسبة للضدّ الآخر.

فتحصَّل: أنه على مبنى السلب والإيجاب، إذا استحال التقييد يكون الإطلاق ضرورياً. أما على مبنى العدم والملكة فإذا استحال التقييد يكون الإطلاق ممتنعاً، بينما على مبنى التضادّ إذا استحال التقييد الذي هو أحد

---

(١) محاضرات في أصول الفقه، مصدر سابق: ج ٢، ص ١٧٣.

الضدين، يكون الإطلاق ممكناً، فقد يكون ضرورياً وقد يكون ممتنعاً، وقد يكون مهملاً بحسب الدليل. ومن الواضح أن هذا الاختلاف له آثار في عملية الاستنباط.

فمثلاً: تقدّم في أبحاث الحلقة الثانية عدم إمكان تقييد الحكم بالعلم به، فعلى مبنى الميرزا النائيني لا يمكن استفادة الإطلاق؛ أما على مبنى الأستاذ الشهيد فيكون الإطلاق ضرورياً، بينما على مبنى السيد الخوئي يكون الإطلاق ممكناً.

الصحيح من الأقوال

أما القول الأوّل فهو باطل؛ لأنّ الماهية المطلقة المسماة باللابشرط المقسمي ليست لحاظ الماهية ولحاظ عدم القيد، بل هي لحاظ الماهية مع عدم لحاظ القيد، وكم فرق بينهما؟!

وأما القول الثاني: ففيه خلط بين مقام الثبوت ومقام الإثبات، إذ في مقام الإثبات ودلالة الكلام يُقال: إنّ دلالة الكلام على الإطلاق إنما هو ببركة مقدّمات الحكمة، وهذا يعني أن المولى لو أراد المقيّد لبيَّن، وحيث إنه لم يبيِّن، فهذا معناه أنه يريد المطلق. ومن هنا يُعلم أن التقييد لابدّ أن يكون ممكناً له، وإلّا لما استفيد الإطلاق من كلامه.

إذن في مرحلة الإثبات يكون التقابل بين الإطلاق والتقييد هو تقابل العدم والملكة، إلّا أن محلّ كلامنا هو التقابل في مرحلة الثبوت، والإطلاق الثبوتي للماهية غير مشروط بكون الماهية قابلة للتقييد؛ لأنّ سعة الماهية وانطباقها على تمام أفرادها أمر ذاتي لها. ومن هنا يتعيّن القول الثالث وهو أن التقابل بين الإطلاق والتقييد هو تقابل التناقض[1].

---

(١) انظر: تمهيد في مباحث الدليل اللفظي، مصدر سابق: ج٧، ص٤٧٨-٤٧٩.

الدليل على تمامية القول الثالث

لكي ينطبق المفهوم على جميع الأفراد يكفي فيه مجرّد عدم لحاظ أخذ القيد الذي هو نقيض للتقييد، فلفظ (الإنسان) الذي هو اسم جنسٍ متى تكون فيه القابلية والصلاحية[1] على أن ينطبق على جميع الأفراد؟ من الواضح أن صلاحية لفظ (الإنسان) في الانطباق على جميع الأفراد تكون فيما إذا لم يذكر معه قيد. فإذا ذكر لفظ (إنسان) ولم يذكر معه قيد، كانت فيه الصلاحية على أن ينطبق على جميع أفراد الإنسان.

أما لماذا يكفي؟ فلأن كلّ مفهومٍ، فيه صلاحية الانطباق على المصاديق التي يحفظ فيها ذلك المفهوم. فالإنسان فيه القابلية على أن ينطبق على (زيد)؛ لأن مفهوم الإنسان محفوظ في زيد.

فتحصّل: أن اسم الجنس - كإنسان- لكي تكون فيه صلاحية الانطباق على جميع الأفراد، لا يشترط فيه لحاظ عدم القيد بل يكفي عدم ذكره، ومن الواضح أن ذكر القيد وعدم القيد متناقضان.

هذا بخلاف السيد الخوئي الذي يرى أن المفهوم لكي تكون فيه صلاحية الانطباق، لابدّ أن يلحظ عدم القيد.

بعبارة أخرى: يتكوّن دليل المصنّف (قدّس سرّه) من عدة نقاط:

الأولى: أنّ المراد من الإطلاق وجود خصوصية في اللفظ تجعله صالحاً للانطباق على جميع الأفراد، أما هل يراد منه الشمول أو لا يراد؟ فهذا تعيّنه قرينة الحكمة، أي فقط لابدّ أن يكون المقتضي في اللفظ موجوداً، وهو أن

---

(١) ليس بالفعل ينطبق بل له صلاحية الانطباق؛ إذ لو قلنا إن اللفظ بالفعل ينطبق يلزم أن يكون الإطلاق مدلولاً وضعياً لفظياً، وقد تقدم فيما سبق أن الإطلاق ليس مدلولاً وضعياً لفظياً، بل هو مدلول لقرينة الحكمة. منه حفظه الله.

يكون فيه خصوصية قابلية الانطباق على جميع الأفراد.

الثانية: أنّ الخصوصية الموجودة في اللفظ والتي تجعل فيه قابلية الانطباق على جميع الأفراد هي عدم لحاظ القيد، فإن اللفظ إذا لم يقيّد بقيد، تكون فيه الصلاحية للانطباق على جميع الأفراد المحفوظ فيه ذلك المفهوم. فلفظ (الإنسان) مثلاً إذا لم يقيَّد بقيد، فليس معنى ذلك لحاظ عدم القيد، بل عدم لحاظ القيد، فتكون فيه صلاحية الانطباق على جميع الأفراد الذي يحفظ فيه مفهوم الإنسان.

الثالثة: إذا كان الإطلاق هو وجود خصوصية في اللفظ تقتضي صلاحية المفهوم للانطباق على جميع الأفراد التي يحفظ فيها ذلك المفهوم، فهل هذه الصلاحية والقابلية أمر يعرض المفهوم من الخارج أم هو أمر ذاتي للمفهوم؟

والجواب: كما ثبت في محله أنه أمر ذاتي للمفهوم، فإن كلّ مفهوم قابل للانطباق على جميع الأفراد التي يحفظ فيها ذلك المفهوم، بلا احتياج إلى مؤونة من الخارج. فلكي يكون لفظ (الإنسان) قابلاً للانطباق على زيد وبكر وخالد... هذا أمر ذاتي له وليس عرضياً له.

فتحصّل: أنّ الإطلاق - وهو وجود الخصوصية للانطباق على جميع الأفراد- يكفي فيه عدم القيد لا لحاظ عدمه وهو أمر عدمي، فبمجرّد عدم أخذ القيد تكون صلاحية الانطباق على جميع الأفراد موجودة في المفهوم.

وبهذا ينتفي قول السيد الخوئي من أن الإطلاق هو لحاظ عدم القيد، إذ لا نحتاج أن نأخذ في اللفظ لحاظاً ومؤونة زائدة حتى يكون المفهوم قابلاً للانطباق على الأفراد، بل نفس المفهوم فيه صلاحية ذاتية للانطباق على جميع الأفراد.

فالدليل أعلاه كما أنه يثبت مدّعى المصنّف (قدّس سرّه)، فإنّه في الوقت نفسه يبطل القول بأن التقابل بين الإطلاق والتقييد هو من تقابل الضدين. أما

القول الذي تبنّاه الميرزا وهو أن التقابل بينهما تقابل الملكة وعدمها فلم يتعرض المصنّف في المتن لإبطاله. وقد أشرنا إلى مناقشته له - التي ذكرها في بحوث الخارج- في شرح المقطع السابق.

توهّم ودفعه

إن قيل: إذا كانت صلاحية المفهوم للانطباق على كلّ الأفراد ذاتية له، ولا يمكن أن تنفكّ عنه، فإذا قُيّد (الإنسان) بـ(العالم) كما في: (أكرم الإنسان العالم)، فإما أن يبقى مفهوم (الإنسان) المقيَّد بـ(العلم) صالحاً للانطباق على كلّ أفراد (الإنسان) وإن كان غير عالم، فيكون التقييد لغواً حينئذٍ، أو أن يكون صالحاً وقابلاً للانطباق على الفرد الواجد للعلم فقط، فهذا من التفكيك بين اللازم والملزوم الذاتي وهو مستحيل.

ويمكن صياغة الشقّ الثاني بصورة أخرى، حاصلها: إذا كانت قابلية انطباق مفهوم الإنسان على جميع الأفراد لازماً ذاتياً، فلا يمكن التفكيك بين اللازم الذاتي والملزوم، فإذا قُيّد (الإنسان) بالعلم فإنه لا ينطبق على جميع الأفراد، وهذا تفكيك بين الملزوم وبين لازمه الذاتي، وهو محال.

ولما أمكن التفكيك بينهما، ثبت أن قابلية المفهوم للانطباق على جميع الأفراد غير ذاتية، فحينئذٍ نحتاج إلى مؤونة من الخارج حتى تكون في المفهوم قابلية الانطباق على جميع الأفراد، وهي لحاظ عدم القيد، وهذا هو الذي تبنّاه السيد الخوئي.

فما دعا السيد الخوئي للالتزام بمبناه هو أنه إذا كانت قابلية المفهوم للانطباق أمراً ذاتياً للمفهوم فلا يمكن التفكيك بينه وبين الملزوم مع أننا نجد بالوجدان أنه يمكن التفكيك بينهما، إذن فهو غير ذاتي، بل عرضي، وإذا كان كذلك احتاج إلى إضافة وإلى مؤونة، وليست هي إلا لحاظ عدم القيد حتى

يكون للّفظ قدرة الانطباق على الكثيرين.

قلنا: أما الشقّ الأوّل فواضح البطلان ولا يلتزم به أحد؛ لأنه يلزم منه اللغو كما تقدّم، وأما الشق الثاني فممكن ولا يلزم منه التفكيك المزبور.

بيان ذلك: إنّ تقييد مفهوم (الإنسان) مثلاً، بقيد (العلم) لا يعني التفكيك بين الإنسان وبين لازمه الذاتي، بل إيجاد مفهوم آخر غير المفهوم الأوّل، ويشهد لذلك: أنه بعد تقييد الإنسان بالعلم لا ينتفي مفهوم الإنسان من الذهن. ولو كان هو المقيد لانتفى، ولكن الوهم يصوّر للإنسان أن ذلك المطلق قد قُيد، وإلاَّ فالمطلق باقٍ على إطلاقه، وهذا مفهوم جديد غير المفهوم الأوّل. نعم، المفهوم الأوّل دائرته أوسع من دائرة المفهوم الثاني، لا أنّ المفهوم الأوّل - الذي لازمه الذاتي قابلية الانطباق- تحوّل إلى مفهوم مقيّد.

لتوضيح المطلب أكثر نقول: إذا تصوّر شخص متراً واحداً ثم قسّمه إلى قسمين، يكون قد أوجد خطّين كلٌّ واحد منهما طوله نصف متر، لا أنه قسّمه إلى قسمين، وإلاّ لانعدم. فالمتر في الخارج معدوم وأما في الذهن فهو موجود حين القسمة، وهذا يعني أن المفاهيم لا يمكن التلاعب بها، وليس المفهوم الذي خصوصيته الذاتية قابلية الانطباق عندما جئتَ بالقيد حَذفت الخصوصية الذاتية له. فالخصوصية الذاتية باقية ولكن أوجدت في الذهن مفهوماً آخر باين المفهوم الأوّل.

وهذا مبنيٌّ على أن العلم مطلقاً مجرّد لا يقبل الانقسام؛ لأنّ قابلية الانقسام من خصائص المادّة، فالخط الواحد في الذهن غير قابل للانقسام أبداً، لأن الصورة في الذهن مجرّدة وليست مادية، فلهذا لا تقبل التغيير ولا الانقسام ولا النمو ولا التطور ولا التكامل ونحو ذلك، وإنما الذي يقبل كلّ ذلك هو المادّة الخارجية.

لفت نظر

بعد أن أقام المصنّف في متن الحلقة الدليل على تمامية القول بأن التقابل بين الإطلاق والتقييد هو تقابل الإيجاب والسلب، ذهب في بحوثه إلى أنه لا تقابل بينهما أصلاً، إلّا أنه من باب التسهيل في العبارة نعبِّر عنهما بالمتقابلين تقابل السلب والإيجاب، وهذا ما أفاده بقوله: «لو أردنا أن ندقّق النظر نرى أن القول الثالث غير صحيح أيضاً؛ لأن معنى كون الإطلاق والتقييد متقابلين هو ورودهما على موضوع واحد، وهذا غير متحقّق في المقام، لأن انطباق الماهية على تمام أفرادها هو أمر ذاتي لها، كما عرفت، والذاتي لا يتخلّف أصلاً. وهذا معنى الإطلاق، وأما التقييد فهو تخصّص في هذا الأمر الذاتي، وليس تخصيصاً؛ لأن التقييد يصنع لنا مفهوماً آخر غير المفهوم الأول، فمثلاً: مفهوم (الإنسان) قابل للانطباق على تمام أفراده، فإذا قُيد بالعالم فيحدث عندنا مفهوم آخر وهو مفهوم (إنسان عالم) وهذا مغاير للمفهوم الأول، والمفاهيم في عالم الذهن متباينة حتى لو كان بينهما عموم وخصوص مطلق، إذن فالإطلاق يرد على مفهوم والتقييد يرد على مفهوم آخر، وعليه فلا تقابل بينهما أصلاً؛ إلا أنه من باب التسهيل في العبارة، نعبِّر عنهما بالمتقابلين تقابل السلب والإيجاب، أي التناقض»[1].

أضواء على النص

• قوله (قدّس سرّه): «**عرفنا أن الماهية عند ملاحظتها من قبل الحاكم أو غيره**»، الكلام في مقام اللحاظ، أي عندما يلحظ المولى الماهية، وهذا مقام الثبوت لا مقام الإثبات والدلالة والخطاب، وهذا بحث آخر يأتي.

---

(١) تمهيد في مباحث الدليل اللفظي، مصدر سابق: ص٤٧٩.

• قوله (قدّس سرّه): «**تارة تكون مطلقة وأخرى مقيّدة**»، وهذان الوصفان متقابلان، غير أن الأعلام اختلفوا في تشخيص هوية التقابل بينهما.

• قوله (قدّس سرّه): «**فهناك القول بأنه من تقابل التضاد وهو مختار السيد الأستاذ**»، أي السيد الخوئي، فهو يرى كما أن التقييد أمر وجودي كذلك الإطلاق هو أمر وجودي؛ لأن الضدين أمران وجوديان.

• قوله (قدّس سرّه): «**وقول آخر بأنه من تقابل العدم والملكة**»، وهو مختار الميرزا النائيني.

• قوله (قدّس سرّه): «**وقول ثالث بأنه من تقابل التناقض**» وهو مختار المصنّف.

• قوله (قدّس سرّه): «**وذلك لأن الإطلاق إن كان مجرّد عدم لحاظ وصف العلم تم القول الثالث**»، لأن الإطلاق حينئذٍ يكون أمراً سلبياً، وحيث إن التقييد - بالاتفاق- هو أمر وجودي، يتمّ القول بأن التقابل بينهما هو تقابل التناقض.

قوله (قدّس سرّه): «**وإن كان عدم لحاظه حيث يمكن لحاظه تمّ القول الثاني**»، أي وإن كان الإطلاق هو عدم لحاظ القيد حيث يمكن لحاظ القيد، تمّ القول بأن التقابل بينهما من قبيل المكلة وعدمها، فيكون الإطلاق عدماً، ولكنه ليس مطلق العدم بل عدم في مورد قابل للقيد.

• قوله (قدّس سرّه): «**وإن كان الإطلاق لحاظ رفض القيد تمَّ القول الأول**»، وحيث إنّ اللحاظ هو أمر وجودي والتقييد كذلك، كان التقابل بينهما هو من تقابل المتضادين.

• قوله (قدّس سرّه): «**لا يمكن تصوّر حالة ثالثة غير الإطلاق والتقييد على القول الثالث؛ لاستحالة ارتفاع النقيضين**»، بناء على القول بأن التقابل بينهما هو التناقض، فلا يمكن ارتفاع الإطلاق والتقييد حينئذٍ.

• قوله (قدّس سرّه): «**ويمكن افتراضهما على القولين الأوّلين**»، أي إمكان

افتراض حالة ثالثة غير الإطلاق والتقييد على القول بالتضاد أو الملكة وعدمها، وتسمَّى بحالة الإهمال.

• قوله (قدّس سرّه): «**يرتبط إمكان الإطلاق بإمكان التقييد على القول الثاني**»، فإذا كان التقييد ممكناً فالإطلاق ممكن أيضاً، وإذا كان التقييد محالاً فالإطلاق محال كذلك، هذا على القول بالملكة وعدمها.

• قوله (قدّس سرّه): «**وأما إذا قيل بأن مردّه إلى التضادّ**»، أي مردّ التقابل بين الإطلاق والتقييد إلى التضاد.

• قوله (قدّس سرّه): «**فتقابل التضاد بطبيعته لا يفترض امتناع أحد المتقابلين بامتناع الآخر ولا ضرورته**»، أي ولا ضرورة الآخر، بل يكون الآخر ممكناً، فإذا كان التقييد مستحيلاً يبقى الإطلاق ممكناً، لا واجباً ولا ممتنعاً.

• قوله (قدّس سرّه): «**والصحيح هو القول الثالث دون الأوّلين، وذلك لأن الإطلاق نريد به الخصوصية التي تقتضي صلاحية المفهوم للانطباق على جميع الأفراد**»، وليست فعلية المفهوم للانطباق.

• قوله (قدّس سرّه): «**وهذه الخصوصية يكفي فيها مجرّد عدم لحاظ أخذ القيد**»، ولا نحتاج إلى لحاظ عدم أخذ القيد كما يقول صاحب نظرية الضدين، بل يكفي في هذه الخصوصية مجرّد عدم لحاظ أخذ القيد، والقيد وعدم القيد هما نقيضان.

• قوله (قدّس سرّه): «**لأن كلّ مفهوم، له قابلية ذاتية للانطباق على كلّ فرد يحفظ فيه ذلك المفهوم**»، فمفهوم الإنسان ينطبق على زيد؛ لأنه محفوظ في زيد، إذن كلّما احتفظ بالمفهوم في فرد فإن ذلك المفهوم قابل للانطباق على ذلك الفرد.

ثمّ إنّ هذه القابلية أمر ذاتي وليست أمراً عرضياً - كما حُقّق في محله في المنطق والفلسفة- فإذا كانت أمراً ذاتياً، إذن يكفي فيها عدم أخذ القيد ولا نحتاج إلى أخذ لحاظ عدم القيد. نعم إذا كانت أمراً عرضياً نحتاج إلى مؤنة زائدة، لأن كلّ عرضي معلَّل، أما هي فليست أمراً عرضياً وإنما هي ذاتيّ للمفهوم.

• قوله (قدّس سرّه): «**وهذه القابلية تجعله صالحاً لإسراء الحكم الثابت لـه إلى أفراده**» إما بنحو الشمول وإمـا بنحـو البدليـة، كـما سـيأتي مفـصّلاً في بحـث الإطلاق وقرينة الحكمة.

• قوله (قدّس سرّه): «**وهذه القابلية بحكم كونهـا ذاتيـة تكـون لازمـه لـه ولا تتوقّف على لحاظ عدم أخذ القيد**»، كما يقول صاحب نظرية الضدّين.

قوله (قدّس سرّه): «**ولا يمكن أن تنفكّ عنه**»؛ لأنـه إذا صـارت لازمـاً ذاتيـاً، فاللازم الذاتي لا ينفكّ عن الملزوم. فالزوجية – مثلاً – لا تنفكّ عن الأربعة؛ لأنها لازم ذاتي لها، والإمكان لازم ذاتي للماهية من حيث هي هي، فإن الإنـسان من حيث هو هو، لا موجود ولا معدوم، وهذا معنى الإمكان الذاتي.

• قوله (قدّس سرّه): «**والتقييد لا يفكّك بين هذا اللازم وملزومه**»، هذه إشارة إلى جواب الإشكال الذي بيّناه في الشرح، وحاصله: إن قلـت: إذا كـان هـذا لازمـاً ذاتياً لا يمكن التفكيك فنحن نجد بالوجدان أننا نفكك بين هذا اللازم والملزوم.

• قوله (قدّس سرّه): «**وإنما يحـدث مفهومـاً جديـداً مباينـاً للمفهـوم الأوّل**»، المطلق عدم ذكر القيد، والمقيّد ذكر القيد، فهل المطلق والمقيّد متباينـان؟ الحـقّ لا يوجد بينهما تباين. فلماذا عبَّر المصنّف بأنـه يحـدث مفهومـاً جديـداً مباينـاً للمفهوم الأول؟

الجواب: ذكر في المنطق أن كـلّ مفهـومين إمـا بيـنهما تبـاين وإمـا عمـوم وخصوص مطلق وإما عموم وخصوص من وجـه، وإمـا تـساوٍ، لكـن هـذا مسامحة في التعبير، لأنّ المفـاهيم دائـماً متباينـة ومـصاديقها تكـون فيهـا هـذه الخصوصيات، فتارة المصاديق متباينة وأخـرى بينهـا عمـوم وخـصوص مـن وجه وثالثة مطلق ورابعة تساوٍ، وهكذا.. أما المفاهيم فهي دائماً متباينة.

• قوله (قدّس سرّه): «**لأن المفاهيم كلّها متباينة في عـالم الـذهن حتـى مـا كـان بينهما عموم مطلق في الصدق، وهذا المفهوم الجديد له قابلية ذاتية**»، ولا تنفـكّ

عنه، ولكن هذا المفهوم الجديد حيث إنه أضيق دائرة من المفهوم الأوّل، تكون مصاديقه أقلّ، ومن هنا نصل إلى نتيجة كلّية وهي: أن كلّ مفهوم في الذهن فهو كلّي قابل للصدق على كثيرين، وفي الذهن لا يوجد جزئي حقيقي، ودائماً يكون الجزئي إضافياً، مثل مفهوم (زيد) فهو كلّي قابل للانطباق على عشرة كلّهم زيد، فكيف صار جزئياً، ومن هنا قالوا أن المفهوم قد يكون جزئياً إضافياً وإلاّ فالجزئي الحقيقي لا يكون إلّا في الخارج.

(زيد) جزئي حقيقي ليس فيه صلاحية الانطباق على كثيرين، أما ما دام مفهوماً فهو فيه قابلية الانطباق على كثيرين، نعم تارة تضيق قابلية الانطباق وأخرى تتّسع، وهذا تابع لكثرة القيود وقلّتها، فكلما كانت القيود أقلّ كانت قابلية الانطباق أكثر، وكلّما كانت القيود أكثر كانت قابلية الانطباق أقلّ.

من هنا نقول: إن الجزئي في المنطق بمعنى، والجزئي في الفلسفة له معنى آخر، فإن الجزئي في المنطق وصف للمفهوم، والجزئي في الفلسفة وصف للوجود، والجزئي الذي يقع وصفاً للمفهوم فإنه لا يجعله مسلوب القابلية للانطباق على الكثيرين. نعم تضيق دائرة الانطباق، أنت إذا أخذت في مفهوم مليون قيد لعلك لا تجد له ولا مصداقاً واحداً، بل أكثر من ذلك، فمفهوم واجب الوجود كلي مع أنه ليس له إلاّ مصداق واحد، ولكن هذا هل يسقطه من الكلية ويسلب عنه قابلية الانطباق؟ لا يسلب عنه، لأن خصوصية المفهوم هي قابلية الانطباق على كثيرين.

(٧٢)

احترازية القيود وقرينة الحكمة

- معنى القاعدة
- منشأ القاعدة
- فرق القاعدة عن المفهوم

احترازية القيود وقرينة الحكمة

قد يقولُ المولى (أكرمِ الفقيرَ العادل) وقد يقولُ (أكرمِ الفقيرَ). ففي الحالةِ الأولى يكونُ موضوعُ الحكمِ في مرحلةِ المدلولِ التصوُّريِّ للكلامِ حصّةً خاصّةً من الفقير، أي الفقيرِ العادل. وبحكمِ الدلالةِ التصديقيةِ الأولى نُثبتُ أنّ المتكلِّمَ قد استعملَ الكلامَ لإخطارِ صورةِ حكمٍ متعلّقٍ بالحصّةِ الخاصّة. وبحكمِ الدلالةِ التصديقيةِ الثانيةِ نُثبتُ أن المولى جادٌّ في هذا الكلامِ، بمعنى أنَّ هذا الحكمَ مجعولٌ وثابتٌ في نفسِه حقيقةً وليس هازلاً.

وبحكمِ ظهورِ الحالِ في التطابقِ بينَ الدلالةِ التصديقيةِ الأولى والدلالةِ التصديقيةِ الثانيةِ، يثبتُ أنَّ الحكمَ الجدِّيَ المدلولَ للدلالةِ التصديقيةِ الثانيةِ متعلّقٌ بالحصّةِ الخاصّة، كما هو كذلك في الدلالةِ التصديقيةِ الأولى، وبهذا الطريقِ نستكشفُ مِن أخذِ قيدِ العدالةِ في المثالِ أو أيِّ قيدٍ مِن هذا القبيلِ في مرحلةِ المدلولِ التصوُّريِّ والتصديقيِّ الأوّليِّ كونَه قيداً في موضوعِ ذلك الحكمِ المدلولِ عليهِ بالخطابِ جدّاً، وذلك ما يسمّى بقاعدةِ احترازيةِ القيود.

ومرجعُ ظهورِ التطابقِ الذي يبرِّرُ هذه القاعدةَ، إلى ظاهرِ حالِ المتكلّمِ: أنَّ كلَّ ما يقولُه يريدُه جدّاً.

والدلالةُ التصوّريةُ والدلالةُ التصديقيةُ الأولى بمجموعِهما يكوِّنانِ الصغرى لهذا الظهور، إذ يُثبتانِ ما يقولُه المتكلّمُ، فتنطبقُ حينئذٍ الكبرى التي هي مدلولٌ لظهورِ التطابقِ المذكور.

وقاعدةُ الاحترازيةِ التي تقومُ على أساسِ هذا الظهورِ تقتضي انتفاءَ

الحكم بانتفاءِ القيد، الا أنها إنما تنفي شخصَ الحكمِ المدلولِ لذلك الخطاب، ولا تنفي أيَّ حكمٍ آخرَ من قبيلِه، وبهذا اختلفتْ عن المفهومِ في مواردِ ثبوتِه، حيث إنّه يقتضي انتفاءَ طبيعيِّ الحكمِ وسنخِه بانتفاءِ الشرطِ، على ما تقدَّم في الحلقةِ السابقة.

الشرح

يتعرّض المصنّف في هذا المقطع للقاعدة التي على أساسها نُثبت أنّ المراد الجدي للمتكلّم هو المقيّد لا المطلق، وهي ما أَطلق عليها قاعدة احترازية القيود. وقبل الدخول في المرام نشير إلى أمور:

الأوّل: لابدّ أن يُعلم أن علماء الأصول لم يفردوا لهذه القاعدة عنواناً مستقلاً كما صنع المصنّف (قدّس سرّه)، وإنما تعرّضوا لها في ضمن مباحث المفهوم.

الثاني: إنّ الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه) إنما طرح هذه القاعدة في مباحث الإطلاق واسم الجنس لا لأجل وجود ما يوهم اشتراكها مع قرينة الحكمة، فالفارق بينهما واضح وجلي؛ إذ إنّ قاعدة احترازية القيود موضوعها ذكر القيد أما الإطلاق فلا يوجد فيه قيد أصلاً، وإنما طرحها ـ هنا ـ للإشارة إلى نكتتين:

الأولى: بيان الفرق بينها وبين المفهوم.

الثانية: بيان منشأ القاعدة وما هو مناط حكمنا بها؟ وما هو مناط حكمنا بقاعدة الإطلاق، حتى يتضح الأساس في تقديم المقيّد على المطلق؟

الثالث: مثّل الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه) بمثالين: (أكرم الفقير العادل)، و(أكرم الفقير)، والمثال الأوّل كان لقاعدة احترازية القيود، بينما الثاني مثال لقاعدة الإطلاق وقرينة الحكمة. وسوف يكون الكلام في هذا المقطع حول المثال الأول، ونؤجل البحث في المثال الثاني إلى المقطع اللاحق إن شاء الله.

ثم إنّ الكلام في المثال الأوّل وقاعدة احترازية القيود يقع ضمن محاور ثلاثة:

المحور الأوّل: في معنى القاعدة

قاعدة احترازية القيود هي أن الأصل في القيود الاحتراز، فلو قال المولى: (أكرم الفقير العادل) فقد قيّد موضوع الحكم وهو الفقير بقيد العدالة، فإذا شككنا

في هذا القيد ألتوضيح هو أم للاحتراز عن أفراد الفقير الفاقدة لقيد العدالة؟ فالأصل هو الاحتراز. ولا حاجة إلى قيام قرينة خاصّة على كون القيد للاحتراز، ووفقاً لهذه القاعدة يثبت أن مراد المتكلّم خصوص الفقير العادل، وهذا الأصل يبقى هو المتَّبع ما لم تدلّ قرينة على أن القيد لم يؤتَ به للاحتراز، أما لو دلّت القرينة الخاصّة على أنّ القيد أنما جيء به للتوضيح أو للغلبة فحينئذٍ نرفع اليد عن هذا الأصل، كما في قوله تعالى: ﴿**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ** ... **وَرَبَائِبُكُمُ اللاَّتِي فِي حُجُورِكُمْ**﴾[1]. فتقييد الربيبة بكونها في الحجر لأن الغالب فيها كونها في الحجر؛ إذ لا خلاف في حرمة الربيبة بين كونها في الحجر وعدمه؛ للنصوص الدالة على حرمتها مطلقاً وإن لم تكن في الحجر، كصحيح محمد بن مسلم عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سألته عن رجل كانت له جارية وكان يأتيها، فباعها، فأعتقت وتزوّجت فولدت ابنة، هل تصلح ابنتها لمولاها الأول؟ قال: «**هي عليه حرام**». وغير ذلك من الروايات الدالة على هذا الحكم. فلا يمكن أن يكون قيد (في حجوركم) للاحتراز عن الربيبة التي ليست فيه.

المحور الثاني: في منشأ القاعدة

ذكرنا في المقدّمة أن المصنّف (قدّس سرّه) مثّل لقاعدة احترازية القيود بقول المولى: (أكرم الفقير العادل)، وهذا المثال له مداليل ثلاثة.

الأوّل: المدلول التصوّري: وهو خطور معنى اللفظ في الذهن عند سماعه، وكون سماعه موجباً لتصوّر معناه، وهذه الدلالة تتوقّف من طرف السامع على أمور ثلاثة: سماع اللفظ، وكونه موضوعاً، وعلم السامع بالوضع؛ ومن طرف اللافظ لا شرط لها، فلو صدر اللفظ من لافظ بلا شعور واختيار، بل لو صدر من اصطكاك حجرين حصلت هذه الدلالة.

(١) النساء: ٢٤.

الثاني: المدلول التصديقي الأولي: وهو دلالة اللفظ على كون المعنى مراداً لقائله، فيشترط في المتكلّم أن يكون عاقلاً ملتفتاً؛ بمعنى أن المتكلّم أراد أن يخطر المعنى في ذهن السامع، وعلى هذا فما يصدر من النائم من كلام ليس فيه مدلول تصديقي أولي لأنه لم يرد إخطار معنى كلامه في ذهن السامع. نعم، فيه مدلول تصوّري فقط.

الثالث: المدلول التصديقي الثانوي: فإنه يحصل إذا كان المتكلّم جادّاً لا هازلاً، بمعنى أنه يريد أن يُنشئ للسامع حكماً يجب عليه تحقيق مضمونه. أما لو كان المتكلّم هازلاً فلا يوجد في كلامه مدلول تصديقي ثانوي، وإنما يوجد مدلول تصديقي أوّلي بالإضافة إلى المدلول التصوّري.

فلو قال المولى: (أكرم الفقير العادل)، فالذي يأتي إلى الذهن في مرحلة المدلول التصوّري هو الحكم بوجوب الإكرام على حصّة خاصّة من الفقير؛ وهو الفقير الذي قُيّد بوصف العدالة. وبحكم الدلالة التصديقية الأولى نثبت أن المتكلّم قد استعمل اللفظ لإخطار صورة حكم متعلّق بالحصّة الخاصّة، وهي الفقير العادل؛ وفقاً لأصالة التطابق بين الدلالة التصوّرية والدلالة التصديقية الأولى، والتي تقتضي أنّ كلّ قيد يؤخذ في المدلول التصوّري للكلام يكون المتكلّم مريداً لإخطاره في ذهن السامع؛ بسبب ظهور حاله. وبمقتضى أصالة التطابق بين الدلالة التصديقية الأولى والدلالة التصديقية الثانية نفهم أنه كان جاداً في إخطار المعنى في ذهن السامع، إلاّ إذا قامت قرينة على أنه كان هازلاً. وبمقتضى هذين التطابقين نستكشف أن المولى لا يريد إكرام مطلق الفقير، بل يريد إكرام حصّة خاصّة منه وهو الفقير بقيد العدالة.

وبهذا الطريق نستكشف من أخذ قيد العدالة في قول المولى: (أكرم الفقير العادل)، في مرحلة المدلول التصوّري ومرحلة المدلول التصديقي الأولي كونه قيداً في موضوع ذلك الحكم المدلول عليه بالخطاب جداً، وذلك ما يسمّى

بقاعدة احترازية القيود.

فتحصّل أنّ قاعدة احترازية القيود مركّبة من صغرى وكبرى:

الصغرى: هذا ما قاله المتكلّم. **الكبرى**: كلّ ما قاله المتكلّم يريده جداً.

النتيجة: هذا يريده المتكلّم جداً.

وما يحقّق لنا صغرى القاعدة هو مجموع الدلالة التصوّرية والدلالة التصديقية الأولى، إذ يثبتان ما يقوله المتكلّم. أما الكبرى فهي مدلول لظهور التطابق الثاني.

المحور الثالث: في فرقها عن المفهوم

تحصّل مما تقدّم أن قاعدة احترازية القيود تقتضي انتفاء الحكم بانتفاء القيد، فقد يقال: إن هذه النتيجة يمكن التوصل إليها عن طريق التمسّك بالمفهوم، سواء كان ذلك القيد وصفاً كقول المولى: (أكرم الفقير العادل)، أم شرطاً كقوله: (إذا جاءك زيد فأكرمه). ففي المثال الأوّل نجد أن وجوب الإكرام للفقير ينتفي عند انتفاء قيد العدالة تطبيقاً لقاعدة احترازية القيود، وكذلك ينتفي عنه بناء على ثبوت المفهوم للجملة الوصفية.

وجوابه: أنّ بين قاعدة احترازية القيود وقاعدة المفهوم جهة اشتراك وجهة افتراق. أما جهة الاشتراك: فإنّ كلاً منهما يقتضي انتفاء الحكم عند انتفاء قيده. أما جهة الافتراق: في قاعدة احترازية القيود الذي ينتفي بانتفاء القيد هو شخص الحكم، بينما في المفهوم الذي ينتفي بانتفاء القيد هو طبيعي الحكم.

بيان ذلك: إذا انتفى قيد العدالة من الفقير فلا يجب إكرامه بمقتضى هذا الخطاب لا مطلقاً، فلو ورد خطاب آخر يقول: (أكرم الفقير العالم)، وكان هو كذلك وجب إكرامه وإن لم يكن عادلاً. وهذا هو معنى إن الذي تنفيه قاعدة احترازية القيود عند انتفاء القيد هو شخص الحكم المدلول لذلك الخطاب، أي شخص وجوب الإكرام المقيّد بالعدالة، ولا تنفي مجيء حكم آخر

لوجوب الإكرام يثبت لمطلق الفقير وإن كان فاسقاً، بخلاف المفهوم على تقدير ثبوته، فإنه إذا انتفى القيد ينتفي طبيعي الحكم.

أضواء على النص

• قوله (قدّس سرّه): «**قد يقول المولى: أكرم الفقير العادل، وقد يقول: أكرم الفقير، ففي الحالة الأولى يكون موضوع الحكم**» هو الفقير العادل، والحكم دائماً هو مفاد الهيئة، ومفاد الهيئة هو الوجوب في المثال، والمتعلّق هو الإكرام.

• قوله (قدّس سرّه): «**... في مرحلة المدلول التصوّري للكلام حصّة خاصّة من الفقير أي الفقير العادل**»، أي إنّ المولى أراد أن يخطر في الذهن حصّة خاصّة من الفقير وهي الفقير العادل، وبمقتضى أصالة التطابق بين الدلالة التصوّرية والدلالة التصديقية الأولى نثبت أن المتكلّم قد استعمل الكلام لإخطار صورة حكم متعلّق بالحصّة الخاصّة، هي الفقير العادل.

• قوله (قدّس سرّه): «**وبحكم ظهور الحال في التطابق بين الدلالة التصديقية الأولى ... ، يثبت أن الحكم الجدي المدلول للدلالة التصديقية الثانية متعلّق بالحصّة الخاصّة**»، وهذا معنى أن فاقد ذلك القيد ليس مراداً جدياً للمولى.

• قوله (قدّس سرّه): «**كما هو كذلك في الدلالة التصديقية الأولى**»؛ لأنه بحكم التطابق بين الدلالة التصديقية الأولى والدلالة التصوّرية كان الحصّة الخاصّة.

• قوله (قدّس سرّه): «**ولا تنفي أيَّ حكم آخر من قبيله**» أي من سنخه.

• قوله (قدّس سرّه): «**وبهذا اختلفت عن المفهوم في موارد ثبوته**»، أي إن قاعدة احترازية القيود اختلفت عن المفهوم في موارد ثبوت المفهوم؛ حيث إن المفهوم يقتضي انتفاء طبيعي الحكم وسنخه بانتفاء الشرط على ما تقدّم في الحلقة السابقة.

(٧٣)

مقدّمات الحكمة

- معنى مقدّمات الحكمة
- الفرق بين ظهوري احترازية القيود وقرينة الحكمة
- زيادة وتفصيل (في المقدّمة الأولى)
  - ✓ في بيان الاتفاق على كونها من مقدّمات الحكمة
  - ✓ تصوير المقدّمة
  - ✓ الدليل على اعتبار هذه المقدّمة
  - ✓ كيف نعرف أن المتكلّم في مقام البيان

وأما في الحالةِ الثانيةِ فقد أُنيطَ الحكمُ في مرحلة المدلولِ التصوُّري بذاتِ الفقير، وقد تقدَّم أنَّ مدلولَ اسمِ الجنس لا يدخلُ فيه التقييدُ ولا الإطلاقُ، والدلالةُ التصديقيةُ الأوليةُ إنما تنطبقُ على ذلك بمقتضَى التطابقِ بينها وبينَ الدلالةِ التصوّريةِ للكلام.

وبهذا ينتجُ: أنَّ المتكلّمَ قد أفادَ بقولِه ثبوتَ الحكمِ للفقير، ولم يُفدْ دخلَ قيدِ العدالةِ في الحكمِ ولم يقلْ ذلك، لا أنه أفادَ الإطلاقَ وقال به، لأنَّ صدقَ ذلك يتوقَّفُ على أن يكونَ الإطلاقُ دخيلاً في مدلولِ اللفظِ وضعاً، وقد عرفَت عدمَهُ. فقصارَى ما يمكنُ تقريرُه أنه لم يذكرِ القيدَ ولم يقلْهُ. وهذا يحقّقُ صغرىً لظهورٍ حاليٍّ سياقيٍّ، وهو ظهورُ حالِ المتكلّمِ في أنه في مقامِ بيانِ موضوعِ حكمِه الجدّيِ بالكاملِ، وهو يَستَتبعُ ظهورَ حالِه في أن ما لا يقولُه مِن القيودِ لا يريدُه في موضوعِ حكمِه. وبذلك نُثبتُ أنَّ قيدَ العدالةِ غيرُ مأخوذٍ في موضوعِ الحكمِ في الحالةِ الثانيةِ، وهو معنى الإطلاقِ، وهذا ما يُسمَّى بقرينةِ الحكمةِ (أو مقدّماتِ الحكمة).

وبالمقارنةِ نجدُ أنّ الظهورَ الذي يعتمدُ عليه الإطلاقُ غيرُ الظهور الذي تعتمدُ عليه قاعدةُ احترازيةِ القيود، فتلك تعتمدُ على ظهورِ حالِ المتكلّمِ في أنّ ما يقولُه يريدُه، والإطلاقُ يعتمدُ على ظهورِ حالِه في أن ما لا يقولُه لا يريدُه.

ويمكنُ القولُ بأنَّ الظهورَ الأوّلَ هو ظهورُ التطابقِ بينَ المدلولِ اللفظيِّ للكلامِ والمدلولِ التصديقيِّ الجدّيِّ إيجابياً (نريدُ بالمدلولِ اللفظيِّ: المدلولَ المتحصّلَ مِنَ الدلالةِ التصوّريةِ والدلالةِ التصديقيةِ الأولى) وأنَّ الظهورَ الثانِيَ هو ظهورُ التطابقِ بينَهما سلبياً.

ويُلاحَظُ أنّ ظهورَ حالِ المتكلِّمِ في التطابقِ الإيجابيّ (أي في أنّ ما

يقولُه يريدُه) أقوى مِن ظهورِ حالِه في التطابقِ السلبيِّ (أي في أن ما لا يقولُه لا يريدُه).

ومن هنا صحَّ القولُ بأنه متى ما تعارضَ المدلول اللفظيُّ لكلامٍ معَ إطلاقِ كلامٍ آخرَ، قُدِّمَ المدلولُ اللفظيُّ علَى الإطلاقِ وفقاً لقواعدِ الجمعِ العرفيِّ.

ويتَّضحُ ممّا ذكرناه أنّ جوهرَ الإطلاقِ يتمثَّلُ في مجموعِ أمرينِ:

الأوّلُ: يشكِّلُ الصغرى لقرينةِ الحكمةِ، وهو أنَّ تمامَ ما ذُكِرَ وقِيلَ موضوعاً للحكم بحسَبِ المدلولِ اللفظي للكلامِ هو الفقيرُ، ولم يُؤخذْ فيه قيدُ العدالة.

والثاني: يُشكِّلُ الكبرى لقرينةِ الحكمة، وهو أنَّ ما لمْ يَقُلْهُ ولم يَذْكُرْهُ إثباتاً لا يريدُه ثبوتاً، لأنَّ ظاهرَ حال المتكلّمِ أنه في مقامِ بيانِ تمامِ موضوعِ حكمِه الجدِّي بالكلامِ، وتسمَّى هاتان المقدّمتانِ بمقدّماتِ الحكمة.

فإذا تمَّتْ هاتانِ المقدّمتان تكوَّنتْ للكلامِ دلالةٌ على الإطلاقِ وعدمِ دَخْلِ أيِّ قيدٍ لم يُذكَرْ في الكلام.

ولا شكَّ في أن هذه الدلالةَ لا توجَدُ في حالةِ ذِكرِ القيدِ في نفسِ الكلامِ، لأنَّ دَخْلَهُ في موضوعِ الحكمِ يكونُ طبيعياً حينئذٍ ما دام القيدُ داخلاً في جملةِ ما قالَه، وتختلُّ بذلك المقدّمةُ الصغرى.

الشرح

تقدَّمَ في المباحث السابقة أن أسماء الأجناس وُضعت للماهية المهملـة؛ أي لذات الملحوظ باللحـاظ اللابـشرط القـسمي، ويكـون اسـتعمالها في المطلـق والمقيّد استعمالاً حقيقياً، لكن إرادة خصوص أحدهما تحتاج إلى قرينـة معيّنـة، ففي المقيّد تكون القرينة خاصّة، وهو ذكر ما يدلّ على التقييد في الكـلام، وفي المطلق تكون القرينة عامّة، وهي المعبَّر عنها بـ (مقـدّمات الحكمـة). وهـذا مـا أفاده الأستاذ الشهيد بقوله: «الصحيح أنها موضوعة للماهية المهملـة الجامعـة بين المطلقة والمقيّدة، بشهادة الوجدان القاضي بعدم عنايـة في مـوارد اسـتعمال اسم الجنس مع القيد، إلا إذا كان على خلاف مقدّمات الحكمة»[1].

فإذا كان اسم الجنس موضوعاً للماهية المهملة لا الماهية بقيد الإطلاق، فـلا يمكن حينئذٍ استفادة الإطلاق من الوضع، بل لابـدّ مـن اسـتفادته مـن طريـق آخر، وهو ما يعبَّر عنه بقاعدة الحكمة، أو قرينة الحكمة أو مقدّمات الحكمة[2].

ثمّ إن تسمية هذه القرينة بــ(قرينـة الحكمـة)، ومقـدّماتها بــ (مقـدّمات

---

(١) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج٣، ص٤٠٩.

(٢) تارة يعبَّر عن الطريق الذي يستفاد من خلاله الإطلاق بقاعدة الحكمة كما في كلـمات السيد البروجردي، حيث قال: «إذا شكَّ في الإطلاق فعلى القول بكون التقييد مجـازاً -كما نسب إلى المشهور- يحرز الإطلاق بأصالة الحقيقة. وأما على القول بعدم المجازية -كما هو الحق- فلا بد لإحرازه من دليل آخر، وقد ذكروا لإثباته دليلاً سمَّوه بقاعدة الحكمة»، نهاية الأصول، مصدر سابق: ص ٣٤٠. وأخرى يعبَّر عنه بقرينـة الحكمـة كما في كلمات الماتن. وثالثة: يعبِّر عنه بمقدمات الحكمة كما في كلمات الإمام الخميني، حيث قال: «الفصل الثالث: في مقدمات الحكمة»، مناهج الوصول إلى علم الأصول، مصدر سابق: ج٢، ص ٣٢٥.

الحكمة) أمر مستحدث، اشتُهر بين تلاميذ الشيخ الأعظم، وإن كنا نرى في مقام الاستنباط أن الفقهاء يعتمدون على نفي دخالة شيء عن طريق التمسّك بهذه المقدّمات، وقد يعبّرون في بعض الأحيان بأن هذا موافق للحكمة أو ينافي الحكمة وما شابه ذلك.

معنى مقدّمات الحكمة وعددها

مقدّمات الحكمة: هي تلك المقدّمات والأمور التي يلزم توفّرها حتى يتمّ بموجبها استفادة الإطلاق، فالاحتجاج بالإطلاق لا يتمّ إلا بعد تمامية هذه المقدّمات الحاكمة على أن ما وقع تحت دائرة الطلب تمام الموضوع للحكم. وقد وقع الخلاف في عددها، فقيل: إنها أربع. وقيل: إنها ثلاث. وقيل: إنها اثنان، وقيل: إنها واحدة. وقيل: بعدم الحاجة إلى المقدّمات كلّها. وسوف يأتي استعراض هذه الأقوال لاحقاً إن شاء الله تعالى.

سير البحث

الناظر في الكتب الأصولية يرى بوضوح أن أصحابها يبحثون أوّلاً في اعتبارات الماهية ويبيّنون الموضوع له اسم الجنس، ثم بعد ذلك يبحثون في ما يسمّى بمقدّمات الحكمة، فيبدءون بتعدادها والاستدلال عليها.

أما المصنّف (قدّس سرّه) – في المتن– فإنه بعد أن بحث في اعتبارات الماهية، وحدَّد ما وُضع له اسم الجنس، بدأ ببيان السبب والحكمة التي تقتضي الحمل على الإطلاق، ومن خلالها استنتج مقدّمات الحكمة.

توضيح ذلك: يُعتمد في الظهور الإطلاقي على مقدّمتين:

الأولى: هذا ما لم يقله المتكلّم[1]، وأصل الاحتياج إلى هذه المقدّمة من الواضحات؛ إذ لو ذكر القيد فلا يقال – حينئذٍ– إن الماهية مطلقة. والذي

---

(١) المراد من اسم الإشارة (هذا): القيد.

يحقّق هذه الصغرى هي الدلالة اللفظية السلبية. ومن الواضح أنها وحدها لا تفيد الإطلاق؛ لأن الإطلاق ليس مدلولا لفظياً، بل هو مدلول تصديقي. من هنا احتاجت هذه الصغرى - لكي تفيد الإطلاق- إلى انضمام كبرى إليها.

الثانية: كلّ ما لم يقله المتكلّم لا يريده، وهذه مستفادة من الظهور العرفي لحال المتكلّم، في أنه في مقام البيان، وإلاّ إذا لم يُحرز أنه في مقام البيان فلا يمكن استفادة هذا الظهور العرفي الحالي السياقي من كلامه. و مفاد هذا الظهور العرفي لحال المتكلّم ـ الذي هو في مقام البيان ـ هو أن ما لم يقله لا يريده جداً وحقيقةً، وإلاّ لو كان يريده لبيّنه.

بعبارة أخرى: دليل هذه الكبرى وحكمتها هي أن المتكلّم إذا كان في مقام البيان فلا يعقل أنّه يريد شيئاً واقعاً ولا يذكره في مقام الكشف والدلالة؛ لأن ذلك ينافي الحكمة. وهذا ما أفاده المصنّف (قدّس سرّه) - في المتن- حيث قال: «والثاني: يشكل الكبرى لقرينة الحكمة، وهو أن ما لم يقله ولم يذكره إثباتاً لا يريده ثبوتاً، لأنّ ظاهر حال المتكلّم أنه في مقام بيان تمام موضوع حكمه الجدي بالكلام، وتسمّى هاتان المقدّمتان بمقدّمات الحكمة».

فعبارة المتن واضحة في أن الكبرى عند المصنّف هي: أن كلّ ما لم يقله المتكلّم لا يريده، أما كونه في مقام البيان فهي الحكمة والسبب لتلك الكبرى، وهذا بخلاف ما تعارف عند علماء الأصول حيث جعلوا من كون المتكلّم في مقام البيان أحد مقدّمات الحكمة لا أنه الحكمة لإحدى المقدّمات، والأمر سهل.

فتحصّل: أننا لم نستفد الإطلاق بمجرّد عدم ذكر القيد، فهو ليس إلا صغرى إذا انضمت إلى كبرى (ما لم يقله المتكلّم لا يريده)، أثمرت الإطلاق والشمول. نعم لو كان الإطلاق مدلولاً وضعياً وتصوّرياً لكانت الصغرى بنفسها كافية لإفادة الإطلاق ولا نحتاج ـ حينئذٍ ـ إلى انضمام الكبرى إليها، ولكنك عرفت في الأبحاث السابقة أنّه مدلول تصديقي.

الفرق بين ظهوري احترازية القيود و قرينة الحكمة

من خلال ما تقدّم يتضح أن الكبرى التي تعتمد عليها قرينة الحكمة والتي مؤدّاها: أن ما لم يقله المتكلّم لا يريده، تختلف عن الكبرى التي تعتمد عليها احترازية القيود وهي: ما قاله المتكلّم يريده. وبعبارة أخرى: «إن كلاً من قرينة الحكمة التي تثبت الإطلاق وقاعدة احترازية القيود تبتنى على ظهور عرفيّ سياقيّ حاليّ غير الظهور العرفي السياقي الحالي الذي تعتمد عليه الأخرى، فالقاعدة تبتنى على ظهور حال المتكلّم في أن ما يقوله يريده، وقرينة الحكمة تبتنى على ظهور حال المتكلّم في أن كلّ ما يكون قيداً في مراده الجدي يقوله في الكلام الذي صدر منه لإبراز ذلك المراد الجدي؛ أي أنه في مقام بيان تمام مراده الجدي بخطابه»[1].

ويمكن أن يقال بأنّ الظهور في قاعدة احترازية القيود هو ظهور التطابق بين المجموع من الدلالة التصوّرية والدلالة التصديقية الأولى، وبين المدلول التصديقي الجدي إيجاباً. أما الظهور في قرينة الحكمة فهو ظهور التطابق بين المدلول اللفظي للكلام والمدلول التصديقي الجدي، ولكن سلبياً بمعنى لم يذكر القيد، بخلاف الإيجاب الذي هو ذكر القيد.

فإن قلت: هل الظهور الموجود في كبرى قرينة الحكمة أقوى أم الظهور الموجود في كبرى احترازية القيود؟

قلت: من الواضح أنّ الظهور العرفي لكبرى احترازية القيود أقوى من الظهور الموجود في كبرى قرينة الحكمة، فإذا قال المولى: (أكرم العالم)، وبعد ذلك قال: (أكرم العالم العادل)، قُدّم ظهور الجملة الثانية على ظهور الجملة الأولى؛ والنكتة في ذلك هي أن الظهور الذي تعتمد عليه قاعدة الاحترازية

---

(١) دروس في علم الأصول، الحلقة الأولى والثانية، مصدر سابق: ج ١، ص ٢٠٨.

من الناحية العرفية أقوى من الظهور الذي تعتمد عليه قرينة الحكمة.

والسبب في ذلك: هو لو أراد المتكلّم شيئاً ولكنه لم يبيّنه في كلامه لارتكب خلاف الظاهر. ولو بيّن شيئاً ولكنه لا يريده واقعاً لارتكب خلاف الظاهر أيضاً.

ولنوضح المطلب من خلال المثال: لو كان المراد الواقعي للمتكلّم هو إكرام جميع الفقراء؛ العادل منهم والفاسق، ولكنه قال: (أكرم الفقير العادل)، ففي هذه الصورة يكون قد ارتكب خلاف الظهور العرفي، لأنه ذكر القيد وأخذه في الدلالة التصوّرية وهو غير داخل في مراده الجدي؛ إذ من الواضح أن الظهور العرفي يقضي بأن من ذكر شيئاً فهو داخل في مراده الجدي، والمتكلّم في هذه الصورة ذكر قيد العدالة مع أنه لم يكن داخلاً في مراده الجدي، وبهذا يكون قد ارتكب خلاف الظهور العرفي.

هذا في قاعدة احترازية القيود.

أما في قرينة الحكمة فنقول: لو كان المراد الواقعي الجدي للمتكلّم هو إكرام الفقير بقيد العدالة ولكنه في مقام البيان قال: (أكرم الفقير)، ولم يذكر القيد في كلامه، فيكون قد ارتكب خلاف الظهور العرفي. من هنا نسأل: أيها أشدّ مخالفة للظهور العرفي؟

لا شك أن مخالفة الظهور الأوّل أشدّ من مخالفة الظهور الثاني، باعتبار أن المتكلّم لم يكن مجبوراً في ذكره لقيد العدالة، ولكن عندما لم يبيّنه فقد يكون ذهل أو نسي أو غفل عن ذكره. فلما كانت هذه الاحتمالات قائمة في الصورة الثانية وغير محتملة في الصورة الأولى، كانت المخالفة للظهور العرفي في الصورة الأولى أشدّ من مخالفته في الصورة الثانية.

فتحصّل: أنّه إذا ذكر القيد وكان لا يريده واقعاً، فهذا أشد مخالفة للظهور العرفي مما لو لم يذكر القيد وهو يريده واقعاً، ومن هنا كان ظهور القيد في

التقييد أقوى من ظهور قرينة الحكمة في الإطلاق. فإذا كان الأمر كذلك فعند تعارض ظهور المطلق مع ظهور المقيّد يُقدَّمُ الثاني لأقوائيته.

زيادة وتفصيل (في المقدّمة الأولى)

تعرض الأستاذ الشهيد في المقطع أعلاه إلى المقدّمة الأولى من مقدّمات الحكمة، وسوف نزيد على ما أفاده (قدّس سرّه) أموراً:

الأوّل: في بيان الاتفاق على كونها من مقدّمات الحكمة

لابدّ أن يُعلم أن كون المتكلّم في مقام البيان وليس في مقام الإهمال والإجمال، من المقدّمات التي اتّفق عليها الأعلام من الأصوليين؛ وإليك بعض كلماتهم:

• قال الشيخ الأعظم (رحمه الله) في المطارح: «إنّ الشياع والسريان خارجان عن معنى اللفظ ولابدّ في إثباتها من التماس وجه آخر غير اللفظ، فلابدّ من تحقيق ذلك الوجه، فنقول: إنه موقوف على أمرين: ...الثاني: كونه وارداً في مقام بيان تمام المرام. ومتى شككنا في أحد الأمرين لا يحكم بالسراية إلا أن يكون هناك ما يوجب ارتفاع الشك من أصل أو دليل...»[1].

• وقال المحقّق الخراساني في الكفاية: «لا دلالة لمثل (رجل) إلا على الماهية المبهمة وضعاً، وأن الشياع والسريان كسائر الطوارئ يكون خارجاً عما وضع له، فلابدّ في الدلالة عليه من قرينة حال أو مقال أو حكمة، وهي تتوقّف على مقدّمات إحداها: كون المتكلّم في مقام بيان تمام المراد، لا الإهمال أو الإجمال»[2].

• وقال الميرزا النائيني في الفوائد: «إن مقدّمات الحكمة مركّبة من عدة أمور: ... الثاني: كون المتكلّم في مقام البيان، لا في مقام الإجمال. وأن لا يكون الإطلاق تطفلياً، بحيث يكون الكلام مسوقاً لبيان حكم آخر؛ كما في قوله

---

(١) مطارح الأنظار، مصدر سابق: ج٢، ص٢٥٩.

(٢) كفاية الأصول، مصدر سابق: ص ٢٤٧.

تعالى: ﴿فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ﴾، فإن الكلام مسوق لبيان حلّية ما يصطاده الكلب المعلَّم، وليس إطلاق (كلوا) وارداً لطهارة موضع عضه أو نجاسته، فهو في الحقيقة من هذه الجهة يكون مجملاً ليس في مقام البيان. واعتبار هذا الأمر في صحّة التمسّك بالمطلقات مما لا شبهة فيه...»[1].

• وقال المحقّق العراقي في نهاية الأفكار: «يحتاج في استفادة الإطلاق والشياع إلى ضمّ قرينة الحكمة التي هي مؤلفة على التحقيق من أمور؛ منها: كون المتكلّم بمدلول لفظه في مقام البيان على مرامه لا في مقام الإهمال والإجمال»[2].

• وقال السيد الخوئي في المحاضرات: «ذكروا لتعيين الإطلاق قرينة عامّة تسمّى بمقدّمات الحكمة، فإن تمّت تلك المقدّمات ثبت الإطلاق، وإلا فلا، ويعتبر في تمامية هذا المقدّمات أمور:.. الأمر الثاني: أن يكون المتكلّم في مقام البيان ولا يكون في مقام الإهمال والإجمال كما في قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾، وقوله تعالى: ﴿وَقُرْآنَ الْفَجْرِ﴾وما شاكل ذلك، فإنّ المتكلّم في هذه الموارد لا يكون في مقام البيان، نظير قول الطبيب المريض (اشرب الدواء) فإنه ليس في مقام البيان، بل هو في مقام أن في شرب الدواء نفعاً له في الجملة ولا يمكن الأخذ بإطلاق كلامه، مع أن بعضه مضرّ بحاله جزماً...»[3].

• وقال السيّد الخميني في المناهج: «والعمدة صرف الكلام إلى مقدّمات الحكمة، والظاهر عدم الاحتياج إلى شي في الحكم المذكور، إلا إحراز كون المتكلّم في مقام بيان تمام المراد..»[4].

---

(١) فوائد الأصول، مصدر سابق: ج ١ - ٢، ص ٥٧٣ ـ ٥٧٦.

(٢) نهاية الأفكار، مصدر سابق: ج ١ - ٢، ص ٥٦٧، ص٥٦٨.

(٣) محاضرات في أصول الفقه، مصدر سابق: ج٥، ص٣٦٤-٣٧٠.

(٤) مناهج الوصول إلى علم الأصول، مصدر سابق: ج ٢، ص ٣٢٥-٣٢٧.

فتحصّل: أن هذه المقدّمة هي محلّ اتفاق الأصوليين. نعم هناك مذهب آخر يمكن أن يستفاد من كلمات الشيخ عبد الكريم الحائري في الدرر وهو حذف هذه المقدّمة والاكتفاء بعدم ذكر القيد وعدم الانصراف إلى المقيّد، للأخذ بالإطلاق، وهذا ما أفاده بقوله: «إنّ الحمل على الإطلاق بعد الفراغ عن الأصل المتقدّم يتوقّف على أمور:

منها: كونه في مقام بيان تمام مراده الجدي.

ومنها: عدم ذكر قيد في الكلام.

ومنها: انتفاء القدر المتيقن في مقام التخاطب على قول يأتي ويأتي الخدشة فيه إن شاء الله تعالى.

هذا، ويمكن أن يقال بعدم الحاجة إلى إحراز كون المتكلّم في مقام بيان تمام المراد في الحمل على الإطلاق عند عدم القرينة.

بيانه: إن المهملة مردّدة بين المطلق والمقيّد ولا ثالث، ولا إشكال أنه لو كان المراد المقيّد تكون الإرادة متعلّقة به بالأصالة وإنما ينسب إلى الطبيعة بالتبع لمكان الاتحاد، فنقول: لو قال القائل: جئني بـ (الرجل) أو بـ (رجل) يكون ظاهراً في أن الإرادة أولاً وبالذات متعلّقة بالطبيعة، لا أن المراد هو المقيّد ثم أضاف إرادته إلى الطبيعة؛ لمكان الاتحاد، وبعد تسليم هذا الظهور تسري الإرادة إلى تمام الأفراد، وهذا معنى الإطلاق»[1].

توضيحه: الطبيعة المهملة لا تخلو في الواقع من حالتين، فإما هي مطلقة، أو مقيّدة، لعدم الإهمال في مقام الثبوت، فإن كان المراد في الواقع مطلقاً فهو

---

(١) درر الفوائد، للعلامة المجدد مؤسس الحوزة العلمية بقم المقدسة الأستاذ الأعظم آية الله العظمى الحاج الشيخ عبد الكريم الحائري اليزدي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، المحقّق: حجة الاسلام والمسلمين الحاج الشيخ محمد مؤمن القمي، الطبعة الخامسة: ج ١، ص ٢٣٤.

المطلوب، وإن كان مقيّداً فيستلزم كون تعلّق الحكم والإرادة بالمطلق تبعياً، مع أن المولى إذا قال: (اعتق رقبة) ولم يقيد بقيد المؤمنة فإن ظاهره أن الإرادة تعلّقت بطبيعة الرقبة استقلالاً، وهذا يسري إلى تمام الأفراد، وهذا هو معنى الإطلاق.

ولكن يرد عليه:

أولاً: ما أفاده السيّد الخميني بقوله: «إن ما ذكره من ظهور الإرادة في الأصلية لا التبعية، مستفاد من هذه المقدّمة إذ لولاها فما الدليل على أن المقيّد غير مراد وأن المراد بالأصالة الطبيعة، إذ يحتمل - لولا هذه المقدّمة- أن هنا قيداً لم يذكره المولى، فإحراز كون الطبيعة وارداً مورد الإرادة بالأصالة فرع إحراز كونه في مقام البيان دون الإهمال والإجمال؛ لأنّ هذا ليس ظهوراً لفظياً مستنداً إلى الوضع بل هو حكم عقلائي بأن ما جعل موضوع الحكم هو تمام مراده لا بعضه، ولا يحكم العقلاء به ولا يتمّ الحجة إلا بعد تمامية هذه المقدّمة، فيحتج العقلاء عليه بأن المتكلّم كان في مقام البيان، فلو كان شيء دخيلاً في موضوعيته له كان عليه البيان، فجعل هذا موضوعاً فقط يكشف عن تماميته»[1].

ثانياً: ما أفاده الشيخ المكارم بقوله: «إنّ حديث الأصالة والتبعية في الإرادة يتصوّر في لوازم الماهية كالزوجية بالنسبة إلى الأربعة، فإنه إذا تعلّقت الإرادة بالأربعة تتعلّق بالزوجية تبعاً، ولا يتصوّر فيما نحن فيه؛ حيث إن طبيعة الرقبة المهملة في المقام متّحدة مع الرقبة المقيّدة بقيد المؤمنة في الخارج، فليست إحداهما لازمة للأخرى ما لا يخفى»[2].

---

(١) تهذيب الأصول، تقريراً لبحث سيدنا العلامة الأكبر والأستاذ الأعظم آية الله العظمى مولانا الإمام الحاج روح الله الموسوي الخميني، بقلم الشيخ جعفر السبحاني التبريزي، دار الفكر، قم، الطبعة الثالثة، ١٣٦٧ش: ج ٢، ص٧١-٧٢.

(٢) أنوار الأصول، مصدر سابق: ج٢، ص١٨٧.

الثاني: في تصوير هذه المقدّمة

البيان هو في مقابل الإجمال والإهمال، فتارة يتعلّق غرض المتكلّم بترك التفهيم، فيقال عنه إنه في مقام الإجمال، وأخرى يتعلّق غرضه في جهة معيّنة من كلامه، فيبيّنها ويهمل الجهات الأخرى، فيقال عنه إنه في مقام البيان لبعض الجهات والإهمال للأخرى. فحتى يكون المتكلّم في مقام البيان، لابدّ أن يتعلّق غرضه بالتفهيم ويكون في مقام التعرض للجهة المنظور إليها في كلامه.

إذا اتضح هذا نقول: إنّ المتكلّم تارة يكون في مقام الإهمال والإجمال. وأخرى يكون في مقام البيان من جهة خاصّة والإهمال من جهة أخرى. وثالثة يكون في مقام البيان من جميع الجهات.

ففي الصورة الأولى، وهي كون المتكلّم في مقام الإهمال والإجمال وليس بصدد بيان الخصوصيات: لا يصحّ التمسّك بإطلاق الكلام لنفي شرط أو قيد. فلو ورد خطاب لبيان أصل التشريع كقول المولى: يا أيها الذين آمنوا أقيموا الصلاة، فلا يمكن القول بأن (أقيموا الصلاة) مطلق، فإن شككنا في اشتراط طهارة لباس المصلي أو مكانه، فلا يمكن أن نتمسّك بإطلاق الآية لنفي الشرطية؛ لأن الآية ليست في مقام بيان شروط وقيود الصلاة المأمور بها كي يدلّ عدم ذكرها على إرادة الإطلاق، بل الآية في مقام بيان أصل التشريع.

أما في الصورة الثانية: وهي كون المتكلّم في مقام الإهمال من جهة وفي مقام البيان من جهة أخرى، ففي هذه الصورة يمكن التمسّك بالإطلاق من تلك الجهة التي يكون فيها المتكلّم في مقام البيان، كما في قوله تعالى: ﴿**فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ**﴾ ، فإن الآية واردة لبيان حلّية ما يصطاده الكلب المعلَّم وعدم توقّفه على الذبح، وليست واردة لبيان طهارة محلّ عضّ الكلب أو نجاسته، إذ إنّ المتكلّم غير ناظر إلى ذلك، فكلامه من هذه الجهة يكون مهملاً، فلذلك لو شككنا في اعتبار الإمساك من الحلقوم في تذكيته وعدم اعتباره فلا مانع من

التمسّك بإطلاق الآية الكريمة من هذه الناحية والحكم بعدم اعتبار الإمساك من الحلقوم. وأما إذا شك في طهارة محلّ الإمساك وعدمها فلا يمكن التمسّك بإطلاق الآية من هذه الناحية، لأن إطلاق الآية غير ناظر إلى هذه الجهة أصلاً، فلا تكون في مقام البيان من هذه الجهة.

وكذلك الحال في مثل قول الإمام بعدم البأس بالصلاة في دم إذا كان أقل من درهم، كما في رواية الصدوق (رحمه الله) عن محمد بن مسلم، قال قلت لأبي جعفر الباقر (عليه السلام) : «الدم يكون في الثوب عليّ وأنا في الصلاة؟ فقال: **إن رأيته وعليك ثوب غيره فاطرحه وصلّ في غيره، وإن لم يكن عليك ثوب غيره فامض في صلاتك ولا إعادة عليك ما لم يزد على مقدار درهم، فإن كان أقل من درهم فليس بشيء رأيته أو لم تره...**»[1].

فالرواية صريحة في أن الإمام (عليه السلام) في مقام البيان من جهة أن هذا المقدار من الدم غير مانع من ناحية النجاسة، «حيث إن المتفاهم العرفي كون هذا استثناء من مانعية الدم من هذه الناحية، ولا يكون في مقام البيان من جهة أخرى - وهي كونه من دم المأكول أو غير المأكول- وعليه فإذا شك في صحّة الصلاة فيه وعدم صحّتها لم يجز التمسّك بإطلاق الرواية؛ لعدم كون إطلاقها ناظراً إلى هذه الناحية»[2].

أما في الصورة الثالثة: وهي كون المتكلّم في مقام البيان من عدة جهات، فيجوز التمسّك بإطلاق كلامه فيها جميعاً.

ثمّ إنّ السيد الخوئي (رحمه الله) أفاد أنّ المراد من كونه في مقام البيان، ليس كونه كذلك من جميع الجهات؛ «ضرورة أن مثل ذلك لعلّه لم يتّفق في شيء من

---

(١) من لا يحضره الفقيه، مصدر سابق: ج ١، ص ٢٤٩، شرائط لباس المصلي، ح٧٥٧.

(٢) محاضرات في أصول الفقه، مصدر سابق: ج٥، ص٣٦٧.

الآيات والروايات، ولو اتّفق في مورد فهو نادر جداً، كما أنه ليس المراد من عدم كونه في مقام البيان أن لا يكون في مقام التفهيم أصلاً، مثل ما إذا تكلّم بلغة لا يفهم المخاطب منها شيئاً، كما إذا تكلّم للعرب بلغة الفرس مثلاً، بل المراد منه أن لا ينعقد لكلامه ظهور في إطلاق، كقول الطبيب للمريض اشرب الدواء، فإن المريض يفهم منه أنه لابدّ له من شرب الدواء، ولكنه ليس في مقام البيان، بل في مقام الإهمال والإجمال، ولذا لا إطلاق لكلامه بحيث يكون كاشفاً عن مراده الجدي وكان حجة على المخاطب فيحتجَّ به عليه وبالعكس.

والحاصل: أنّ المراد من كونه في مقام البيان هو أنه يلقي كلامه على نحو ينعقد له ظهور في الإطلاق ويكون حجة على المخاطب على سبيل القاعدة»[1].

الثالث: الدليل على اعتبار هذه المقدّمة

إنّ الدليل على اعتبار كون المتكلّم في مقام البيان وليس في مقام الإجمال أو الإهمال في استفادة الإطلاق، هو أنه لو كان في مقام الإجمال أو الإهمال لما صدقت الكبرى المتقدّمة وهي: ما لم يذكره المتكلّم في كلامه لا يريده جداً؛ إذ قد يكون مريداً للقيد ولكن مع ذلك لا يذكره في الكلام، كما لو تعلّق غرضه بعدم تفهيم السامع. وهذا يتنافى مع الكبرى المتقدّمة.

ويمكن أن يقال إنّ هذه القاعدة لازمة بالوجدان: «حيث إنّ الوجدان أقوى شاهد على عدم صحّة الأخذ بإطلاق كلام المولى إذا لم يكن في مقام بيان تمام مراده، فإذا قال مثلاً: (اشتر لي ثوباً)، أو (اشتر أثاثاً للبيت)، فلا يصحّ للعبد أن يشتري من السوق لباساً أو أثاثاً أيّاً ما كان ويتمسّك عند الاحتجاج بإطلاق كلامه»[2].

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) أنوار الأصول، مصدر سابق: ج٢، ص١٨٦.

الرابع: كيف نعرف أن المتكلّم في مقام البيان

تارة يُعلم من حال المتكلّم أنه في مقام البيان أم لا. وحينئذٍ تكون الوظيفة معلومة. وأخرى يشك في ذلك، فما هو مقتضى القاعدة عند الشك؟

قالوا: لو لم تكن في البين قرينة خاصّة أو عامّة، فالأصل كون المتكلّم في مقام البيان؛ قال المحقّق الخراساني: «لا يبعد أن يكون الأصل فيما إذا شك في كون المتكلّم في مقام بيان تمام المراد، هو كونه بصدد بيانه»[1]. أما المستند لهذا الأصل فقد ذكروا له وجوهاً:

الأوّل: «أنه مقتضى الطبع؛ لأن مقتضى الحال وطبع الطلب أن يكون المتكلّم في مقام بيان مقصده باللفظ، نظير قول الفقهاء: بأن الأصل في المبيع هو السلامة من العيب؛ لكونه مقتضى الطبع الأولي.

وفيه: إنّ هذا الوجه لا يكفي لأن يؤخذ بإطلاق الكلام؛ لأن المفروض أنّ المتكلّم قد استعمل اللفظ - اسم الجنس مثلاً- في معناه الموضوع له، وأن الإطلاق غير داخل فيه، فمع الشك في كونه في مقام بيان تمام مراده أيّ معنى لمقتضى الطبع الأولي ليحمل الكلام على الإطلاق؟»[2].

الثاني: السيرة العقلائية؛ فبعد أن ذكر المحقّق الخراساني أنه لا يبعد أن يكون الأصل هو كون المتكلّم في بيان تمام المراد، أشار إلى مستند ذلك بقوله: «وذلك لما جرت عليه سيرة أهل المحاورات من التمسّك بالإطلاقات فيما إذا لم يكن هناك ما يوجب صرف وجهها إلى جهة خاصّة، ولذا ترى أن المشهور لا يزالون يتمسّكون بها، مع عدم إحراز كون مطلقِها بصدد البيان..»[3].

---

(١) كفاية الأصول، الآخوند الخراساني: ص ٢٤٨.

(٢) تحقيق الأصول، مصدر سابق: ج٤، ص٤٠٠.

(٣) كفاية الأصول، مصدر سابق: ص ٢٤٨.

وحاصل ما أفاده (رحمه الله): هو أننا نرى المشهور يتمسّكون بإطلاق المطلقات، وجلُّها - إن لم يكن كلُّها- لم يُقطع فيها بكون الشارع في مقام البيان، ولم تقم قرينة خاصّة على كونه كذلك، فلابدّ وأن يكون المعوّل لهم في تمسّكهم بها هو الإحراز بالأصل العقلائي.

قال السيّد المروّج في منتهى الدراية موضحاً ما أفاده صاحب الكفاية: «إن مقتضى الأصل كونه في مقام البيان فيما إذا شك في ذلك، وهذا أصل عقلائي جرت عليه سيرة أبناء المحاورة ، حيث إنهم يتمسّكون بالإطلاقات مع عدم علمهم بكون المتكلّم في مقام البيان إذا لم تكن منصرفة إلى جهة خاصّة، بحيث يكون انصرافها إلى تلك الجهة مانعاً عن التمسّك بإطلاقها»[1].

وقد نسب السيد الخوئي هذا الوجه إلى المشهور والمعروف بين الأصحاب، حيث قال: «فالمعروف والمشهور بين الأصحاب هو استقرار بناء العقلاء على حمل كلام المتكلّم على كونه في مقام البيان إذا شك في ذلك، ومن هنا قالوا إن الأصل في كلّ كلام صادر عن متكلّم هو كونه في مقام البيان، فعدم كونه في هذا المقام يحتاج إلى دليل»[2].

وعلى ما أفاده المحقّق الخراساني تعليقات ثلاث:

الأولى: ما أفاده أستاذنا السيد الخوئي (رحمه الله). وحاصلها: أنّ ما ذكره الآخوند ينفع في ما لو شك في أصل كون المتكلّم في مقام البيان أو الإهمال. أما لو شك في حد المراد كما هو الحال في مثل قوله تعالى: ﴿**فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ**﴾[3]، في أنه يريد الحلّية أو هي والطهارة معاً، فلا سيرة من العقلاء على

(١) منتهى الدراية في توضيح الكفاية، مصدر سابق: ج ٣، شرح ص ٧٢٥.

(٢) محاضرات في أصول الفقه، مصدر سابق: ج ٥، ص ٣٦٨ – ٣٦٩.

(٣) المائدة: ٤.

جعل الكلام في مقام البيان من جهة الطهارة أيضاً. وهذا ما أفاده (قدّس سرّه) في المحاضرات، فإنه بعد أن نسب (استقرار بناء العقلاء على حمل كلام المتكلّم على كونه في مقام البيان إذا شك في ذلك) إلى المشهور بين الأصحاب، قال: «ولكن الظاهر أنه غير تام مطلقاً، وذلك لأن الشك تارة من جهة أن المتكلّم كان في مقام أصل التشريع أو كان في مقام بيان تمام مراده، كما إذا شك في أن قوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ﴾ في مقام بيان أصل التشريع فحسب كما هو الحال في قوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلاَةَ﴾ أو في مقام بيان تمام المراد، ففي مثل ذلك لا مانع من التمسّك بالإطلاق؛ لقيام السيرة من العقلاء على ذلك الممضاة شرعاً. وأخرى يكون الشك من جهة سعة الإرادة وضيقها يعني أنا نعلم بأن لكلامه إطلاقاً من جهة ولكن نشك في إطلاقه من جهة أخرى، كما في قوله تعالى: ﴿فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ﴾، حيث نعلم بإطلاقه من جهة أن حلّية أكله لا تحتاج إلى الذبح - سواء أكان إمساكه من محلّ الذبح أو من موضع آخر، كان إلى القبلة أو إلى غيرها- ولكن لا نعلم بأنه في مقام البيان من جهة أخرى، وهي جهة طهارة محلّ الإمساك ونجاسته، ففي مثل ذلك لا يمكن التمسّك بالإطلاق كما عرفت؛ لعدم قيام السيرة على حمل كلامه في مقام البيان من هذه الجهة»[1].

وهذا هو الظاهر من كلام السيد الخميني في التهذيب والمناهج؛ قال: «لا شبهة في أنه إذا شك في أن المتكلّم هل هو في مقام بيان جميع ما هو دخيل في مراده - بعد إحراز كونه في مقام بيان الحكم- أو أنه بصدد الإجمال والإهمال، يكون الأصل العقلائي هو كونه في مقام بيان تمامه، وبه جرت سيرة العقلاء.

نعم، إذا شك في أنه في مقام بيان هذا الحكم أو حكم آخر، فلا أصل لإحراز كونه في مقامه، فالأصل بعد إحراز كونه بصدد بيان الحكم يقتضي أن يكون

---

(١) محاضرات في أصول الفقه، مصدر سابق: ج ٥، ص ٣٦٨ - ٣٦٩.

بصدد بيان تمام ما يدخل في الموضوع في مقابل الإهمال والإجمال، لا كونه بصدد بيان هذا الحكم دون غيره، فلابدّ فيه من الإحراز الوجداني، أو بدليل آخر»[١].

الثانية: ما أفاده الأستاذ الشهيد الصدر (قدّس سرّه). وحاصلها: أن كون المتكلّم في مقام البيان تعبيرٌ بشكل ما عن ذلك الظهور الحالي السياقي الذي كان هو الأساس في استفادة الإطلاق.

وعليه: فإن كان المحقّق الخراساني يريد من الأصل في قوله: (إن هذه المقدّمة تثبت بالأصل العقلائي الظهور الحالي السياقي المتقدّم) فهو عين ما نقصده، وهو أن ظاهر حال كلّ متكلّم أنه في مقام بيان تمام مراده بكلامه، وإن كان يريد من الأصل الحجية العقلائية، فيكون أصلاً برأسه في مقابل أصالة الظهور، فليس عندنا أصل من هذا القبيل. وهذا ما أفاده (قدّس سرّه) في البحوث حيث قال: «أما المقدّمة الأولى فقيل بأنها تثبت بالأصل، فإنّ الأصل في حقّ كلّ متكلّم أن يكون في مقام البيان لا في مقام الإهمال والإجمال، وهذا الأصل إن أرادوا به الظهور فهو ما قلناه من أن ظاهر حال كلّ متكلّم أنه في مقام بيان تمام مرامه بكلامه، وإن أرادوا به الحجية العقلائية؛ بمعنى أن العقلاء تبانوا على حمل كلام المتكلّم على أنه صادر في مقام البيان، بحيث يكون كلّ كلام حجة تعبداً على أنّ صاحبه في مقام البيان، فجوابه: أنه لا يوجد في المقام أصل عقلائي تعبّدي ما عدا أصالة الظهور، فليس تباني العقلاء على الحمل المذكور إلا صغرى من صغريات أصالة الظهور.

والخلاصة: لا يوجد في المقام إلا الظهور الحالي المذكور مع كبرى حجية الظهور، وهذا جوهر القضية في المقدّمة الأولى»[٢].

---

(١) مناهج الوصول إلى علم الأصول، مصدر سابق: ج ٢، ص ٣٢٨ ـ ٣٢٩.

(٢) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج٣، ص٤١٧، ٤١٨.

الثالثة: ما أفاده الشيخ الوحيد. فإنه بعد أن اعترف بتمامية السيرة، قال: «إنها إنما تجري في كلام من دأبه بيان الخصوصيات في مجلسٍ واحدٍ، وليس دأب الشارع هكذا، فإنّ الخصوصيات الدخيلة في الأحكام الشرعية قد ذكرت على لسان أحد الأئمة بعد أن جاءت المطلقات في القرآن أو في كلام النبي...

والحاصل: إنّ العقلاء إذا علموا بأن دأب المتكلّم هكذا، لا يتمسّكون بإطلاق كلامه، بل سيرتهم في كلامه قائمة على التوقّف..

فالتحقيق: هو التفصيل بين كلام الشارع ممن دأبه إعطاء الخصوصيات في المجلس الواحد، فالسيرة العقلائية جارية على الأخذ بإطلاق كلامه، وبين كلام الشارع، ففي كلامه يكون المستند للإطلاق هو سيرة المتشرعة، فإنّ أصحاب الأئمة (عليهم السلام) وغيرهم لما كانوا يرجعون إليهم ويأخذون الحكم الشرعي منهم، ما كانوا ينتظرون شيئاً، بل كانوا يذهبون ويعملون بما أخذوه، بل كان بعضهم ربما لا يرى الإمام بعد تلك الجلسة... فهذه السيرة غير المردوعة من الأئمة هي المستند لأصالة البيان والأخذ بإطلاق الكلام بلا توقّف»[1].

أضواء على النص

• قوله (قدّس سرّه): «**وأما في الحالة الثانية**»، أي في قول المولى: أكرم الفقير.

• قوله (قدّس سرّه): «**فقد أنيط الحكم في مرحلة المدلول التصوّري بذات الفقير، وقد تقدّم أن مدلول اسم الجنس لا يدخل فيه التقييد ولا الإطلاق**» أي أن الإطلاق والتقييد كليهما خارج عن حريم اسم الجنس، فكما أن التقييد يحتاج إلى بيان، كذلك الإطلاق يحتاج إلى بيان، ولكن الفرق بينهما هو أن التقييد يحتاج إلى بيان خاصّ، والإطلاق يحتاج إلى قرينة الحكمة وهو بيان عامّ.

• قوله (قدّس سرّه): «**والدلالة التصديقية الأولية إنما تنطبق على ذلك**»، أي إنما

---

(١) تحقيق الأصول، مصدر سابق: ج٤، ص٤٠١.

تنطبق على اسم الجنس الذي لا يدخل فيه الإطلاق ولا التقييد.

• قوله (قدّس سرّه): «**بمقتضى التطابق بينها**»، أي بمقتضى التطابق بين الدلالة التصديقية الأولية والدلالة التصوّرية للكلام.

• قوله (قدّس سرّه): «**وبهذا ينتج أن المتكلّم قد أفاد بقوله ثبوت الحكم للفقير**» أي أن المتكلّم أفاد بقوله: (أكرم الفقير) ثبوت وجوب الإكرام للفقير.

• قوله (قدّس سرّه): «**ولم يُفِد دخل قيد العدالة...**» قوله: (لم يفد) ليس مدلولاً مطابقياً بل هو مدلول التزامي، وبمدلوله المطابقي أفاد دخول الفقير فقط.

• قوله (قدّس سرّه): «**لا أنه أفاد الإطلاق وقال به**»، أي لا أن المتكلّم أفاد الإطلاق وقال به. نعم أفاده وقال به إذا قلنا أن مفاد اسم الجنس هو الإطلاق، وأن الإطلاق مدلول وضعي، ولكن تبين فيما سبق أن الإطلاق ليس كذلك.

• قوله (قدّس سرّه): «**فقصارى ما يمكن تقريره**» في الحالة الثانية.

• قوله (قدّس سرّه): «**أنه لم يذكر القيد ولم يقله**»، أي أن المتكلّم لم يذكر القيد ولم يقله، وبهذا تتمّ الصغرى.

• قوله (قدّس سرّه): «**وهذا يحقّق صغرى لظهور حالي سياقي**» أي وهذا يحقّق صغرى كبراها ظهور حالي سياقي، ولكن هذا الظهور الحالي السياقي غير موجود دائماً، فلابدّ أن نحرز أن المتكلّم في مقام البيان للحكم الشرعي.

• قوله (قدّس سرّه): «**وبذلك نثبت أن قيد العدالة غير مأخوذ في موضوع الحكم في الحالة الثانية، وهو معنى الإطلاق، وهذا ما يسمّى بقرينة الحكمة أو مقدّمات الحكمة**»، فتحصّل أن مقدّمات الحكمة تحتاج إلى صغرى، وهي أنه لا يوجد القيد وأن هذا لم يقله المتكلّم، وإلى كبرى وهي ظهور حال المتكلّم في أن ما لا يقوله لا يريده.

• قوله: «**ويمكن القول بأن الظهور الأوّل هو ظهور التطابق بين المدلول اللفظي للكلام والمدلول التصديقي الجدي إيجابياً**»، أي بنحو ذكر في اللفظ.

• قوله (قدّس سرّه): «**نريد بالمدلول اللفظي المدلول المتحصّل من الدلالة التصوّرية والدلالة التصديقية الأولى**» أي عندما نقول المدلول اللفظي فلا نقصد المدلول الوضعي، وإنما نقصد المجموع من الدلالة التصوّرية والدلالة التصديقية الأولى، أما الوضعية فالمراد منها خصوص الدلالة التصوّرية.

• قوله (قدّس سرّه): «**وأن الظهور الثاني هو ظهور التطابق بينهما سلباً**»، أي ظهور التطابق بين المدلول اللفظي للكلام والمدلول التصديقي الجدي، ولكن سلبياً بمعنى لم يذكر القيد، بخلاف الإيجاب الذي هو ذكر القيد.

• قوله (قدّس سرّه): «**ومن هنا صحّ القول بأنه متى ما تعارض المدلول اللفظي لكلام مع إطلاق كلام آخر، قُدّم المدلول اللفظي على الإطلاق وفقاً لقواعد الجمع العرفي**»، ومن هذه القواعد أن يقدَّم أقوى الظهورين على أضعفهما، وقرينة الحكمة أضعف الظهورين، واحترازية القيود أقوى الظهورين، وقواعد الجمع العرفي تقتضي أنه كلّما تعارض أقوى الظهورين مع أضعف الظهورين يقدَّم الأقوى على الأضعف.

• قوله (قدّس سرّه): «**الثاني: يشكّل الكبرى لقرينة الحكمة، وهو أن ما لم يقله ولم يذكره إثباتاً**»، أي لم يذكره في اللفظ وفي مقام الإثبات والدلالة.

• قوله: «**لا يريده ثبوتاً**» أي في مقام الإرادة والمصلحة والاعتبار؛ لأن ظاهر حال المتكلّم أنه في مقام بيان تمام موضوع حكمه الجدي بشخص هذا الكلام.

• قوله (قدّس سرّه): «**ولا شك في أن هذه الدلالة لا توجد في حالة ذكر القيد في نفس الكلام**»، لأنه إذا ذكر القيد في نفس الكلام فإن الصغرى تكون منتفية.

• قوله (قدّس سرّه): «**لأن دخله في موضوع الحكم**»، أي دخل القيد.

• قوله (قدّس سرّه): «**يكون طبيعياً حينئذٍ مادام القيد داخلاً في جملة ما قاله وتختلّ بذلك المقدّمة الصغرى**» فإذا سقطت الصغرى تسقط الكبرى تبعاً لها.

(٧٤)

القيد المتصل والمنفصل

- معنى القيد المتّصل والمنفصل
- دور القيد المنفصل
- الأقوال في المسألة
  - ✓ مختار الخراساني
  - ✓ مختار النائيني
- مختار المصنّف
  - ✓ الدليل الوجداني
  - ✓ الدليل البرهاني

وإنّما وقعَ الشكُّ والبحثُ في حالتَين:

الأولى: إذا ذُكِرَ القيدُ في كلامٍ منفصلٍ آخرَ، فهل يؤدّي ذلك إلى عدم دلالةِ الكلامِ الأوّلِ علَى الإطلاقِ رأساً كما هي الحالةُ في ذكرِه متّصلاً، أو أنَّ دلالةَ الكلامِ الأوّلِ على الإطلاقِ تستقرُّ بعدمِ ذكرِ القيد متّصلاً، والكلامُ المنفصلُ المفترضُ يعتبرُ معارضاً لظهورٍ قائمٍ بالفعل، وقد يقدَّمُ عليه وفقاً لقواعدِ الجمعِ العرفي؟

ويتحدّد هذا البحثُ على ضوءِ معرفةِ أنَّ ذلك الظهور الحاليَّ الذي يشكِّلُ الكبرى، هل يقتضي كونَ المتكلّمِ في مقامِ بيانِ تمامِ موضوعِ الحكمِ بشخصِ كلامِه أو بمجموعِ كلماتِه؟

فعلَى الأوّلِ يكونُ صغراهُ عدمَ ذكرِ القيدِ متّصلاً بالكلام، ويكونُ ظهورُ الكلام في الإطلاقِ منوطاً بعدم ذكرِ القيدِ في شخصِ ذلك الكلامِ، فلا ينهدمُ بمجيءِ التقييدِ في كلامٍ منفصل.

وعلَى الثاني تكونُ صغراهُ عدمَ ذكرِ القيدِ ولو في كلامٍ منفصلٍ، فينهدمُ أصلُ الظهورِ بمجيء القيدِ في كلامٍ آخر.

والمتعيّنُ بالوجدانِ العرفي: الأوّلُ، بل يلزمُ على الثاني عدمُ إمكانِ التمسّكِ بالإطلاقِ في مواردِ احتمالِ البيانِ المنفصل؛ لأنّ ظهورَ الكلام في الإطلاقِ إذا كان منوطاً بعدمِ ذكرِ القيدِ ولو منفصلاً، فلا يمكنُ إحرازُه مع احتمالِ ورودِ القيدِ في كلامٍ منفصل.

الشرح

تقدّم في البحوث السابقة أنه متى ما ذكر المتكلّم القيدَ انتفت الصغرى وانهدمت، من هنا نسأل: هل ذلك الانهدام يكون معلولاً لخصوص ذكر القيد متّصلاً أم لذكره حتى ولو كان في كلام منفصل؟ وإن شئت فقل: ما هو المراد من: (هذا لم يقله المتكلّم)، هل لم يقله متّصلاً، فإذا ذكره منفصلاً لا يؤثر في الصغرى، أم لم يقله ولو منفصلاً، فلو ذكر القيد كذلك تنتفي الصغرى؟ وقبل الدخول في بيان الأقوال في المسألة ينبغي معرفة المقصود من القيد المنفصل والقيد المتّصل.

معنى القيد المتصل والمنفصل

القيد المتّصل: هو كلّ ما يعدّ مع ذي القرينة كلاماً واحداً عرفاً؛ سواء أُفيد في جملة مستقلّة، كما في: (أكرم الفقير ولا تكرم الفاسق)، أم في جزء جملة، كما في: (أكرم الفقير العادل).

القيد المنفصل: هو كلّ ما يعدّ كلاماً مستقلاً عن ذي القرينة، فلابدّ حينئذٍ من اختلاف زمان الخطاب أو مكانه أو اختلاف الاثنين معاً؛ كما لو قال المولى: (أعتق رقبة)، وفي مجلس آخر قال: (أعتق رقبة مؤمنة).

دور القيد المنفصل

بعد اتفاق الأعلام من الأصوليين على أن ذكر القرينة المتّصلة يؤدّي إلى عدم دلالة الكلام الأوّل على الإطلاق رأساً، اختلفوا فيما لو ذكرت منفصلة. فذهب قوم إلى أن ذكرها كذلك يؤدّي إلى عدم دلالة الكلام الأوّل على الإطلاق رأساً. بينما ذهب آخرون إلى أن دلالة الكلام الأوّل على الإطلاق تستقرّ بعدم ذكر القيد متّصلاً، والكلام المنفصل المفترض يعتبر معارضاً

لظهور قائم بالفعل. وبهـذا يظهـر أن الكـلام بـين الأعـلام هـو في المعتـبر في مقدّمات الحكمة: أهو عدم القرينة المتّصلة أم عدم القرينتين؟

ومن ثمرات هذا الاختلاف، أنه على الأوّل تكون الصغرى تامّة بمجـرّد إتمام الكلام وعدم ذكر القيد فيه، فلو جاء القيد في كلام منفـصل كـان (هـذا الكلام المنفصل) معارضاً لظهور الصغرى. أما على الثاني فـلا تـتم الـصغرى بمجرّد إتمام الكلام وعدم ذكر القيد متّصلاً، إذ قد يأتي القيد في كلام منفصل، وحينها لا يكون معارضاً لظهور الصغرى بل يكون هادماً له.

الأقوال في المسألة

ذكرنا في ما تقدّم أن الأعلام اختلفوا في أن استفادة الإطلاق هل تتوقّـف على عدم ذكر القيد متّصلاً؛ فلو ذكر منفصلاً لا يضرّ بدلالة الكلام الأوّل على الإطلاق، أم أنها تتوقّف على عدم ذكره ولو منفـصلاً؛ فلـو ذكـر منفـصلاً لا يكون معارضاً بل يكون هادماً؟

القول الأوّل: ما اختاره المحقّق الخراساني

ذهب المحقّق الخراساني إلى أن القيد المنفصل يهدم حجيـة الظهـور فقـط، ويبقى أصل الظهور على حاله. وهذا ما أفاده بقوله: «ثـم لا يخفـى عليـك أن المراد بكونه في مقام بيان تمام مراده، مجرّد بيان ذلك وإظهاره وإفهامـه، ولـو لم يكن عن جد، بل قاعدة وقانوناً، لتكون حجة فيما لم تكـن حجـة أقـوى عـلى خلافه، لا البيان في قاعدة قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة، فلا يكون الظفر بالمقيّد - ولو كان مخالفاً- كاشفاً عن عدم كون المتكلّم في مقام البيان، ولذا لا ينثلم به إطلاقه وصحّة التمسّك به أصلاً»[1].

---

(١) كفاية الأصول، مصدر سابق: ص ٢٤٨.

وحاصل كلامه (رحمه الله): أنّ (البيـان) الـذي يعتـبر في مقـدّمات الإطـلاق يختلف عن (البيان) الذي في قاعدة (تأخير البيان عن وقت الحاجة قبيح)، أي عن وقت حاجة المخاطب؛ لأنه منافٍ للحكمة، وإلا فإنـه عـن وقـت حاجـة المتكلّم محال؛ لأنه نقض للغـرض، إذ المفـروض كـون المـتكلّم في مقـام بيـان وإظهار مـراده للمخاطـب وإفهامـه إيّـاه، وإن لم يكـن ذلـك مـراده الجـدّي الواقعي، فلو ظفر فيما بعدُ على مقيِّد لم يضرّ بإطلاق كلامه. نعـم، لـو كـان في مقام بيان الحكم الواقعي، ثم ظهر المقيّد لكلامه، لوقـع التنـافي، لأنـه لم يبـيّن المراد الواقعي مع كونه في مقام بيانه، كما هو الفرض.

وعلى الجملة، فإنه إن كان في مقام بيان الوظيفة العملية في ظـرف الـشكّ حتى لا يبقى متحيّراً، ففي هذه الحالة ينعقد الإطـلاق ولا يـضرّ مجـيء المقيّـد لاحقاً إذا أُحرز كونه في هذا المقام، وأما إن كـان في مقـام بيـان المـراد الجـدي والحكم الواقعي، فالمقيّد اللاحق يضرّ... والمقصود في مقدّمات الإطلاق هـو الأول؛ لأن الغرض تأسيس أصالة الإطلاق ليكـون مرجعـاً لـدى الـشك في مراد المتكلّم من كلامه.

فتلخّص: أن المتكلّم إذا كان في مقام البيان - والمفروض أنـه أمـر محـرز- وانتهى من كلامه ولم يـذكر فيـه قيـداً، تكـون الـصغرى تامـة. وحينئـذٍ تـأتي الكبرى طبيعياً، وليس اختيارياً. فلو جاء في خطاب آخر ما يـدلّ عـلى القيـد، كان معارضاً لظهور الـصغرى. وهـذا يعنـي أن الهـادم للظهـور هـو القرينـة المتّصلة فقط، أما المنفصلة فليست هادمة للظهور بل معارضة له.

القول الثاني: ما اختاره الميرزا النائيني

ذهب الميرزا النائيني إلى أنّ القيد المنفصل يهدم أصل الظهور فيكون حاله حال القيد المتّصل، وهذا ما أفاده بقوله: «إنّ مقدّمات الحكمة مركّبة من عـدة

أمور... الثالث: عدم ذكر القيد: من المتّصل والمنفصل؛ لأنه مع ذكر القيـد لا يمكن إن يكون للكلام إطلاق...»[١].

وقال في الأجود: «إن القرينة العامّة التي تكشف عن إرادة الإطلاق مؤلّفـة من مقدّمات ثلاث، وهي المقدّمات المسماة بمقدّمات الحكمـة... الثالثـة: أن لا يأتي المتكلّم في كلامه ما يدلّ على اعتبار خصوصية وجودية أو عدمية في متعلّـق حكمه أو موضوعه لا متّصلاً بكلامه ولا منفصلاً عنه؛ ضرورة أنه مع الإتيـان بالقرينة المتّصلة لا ينعقد ظهور للكـلام مـن أوّل الأمـر إلا في المهيـة المـأخوذة بـشرط شيء، ومـع الإتيـان بالقرينـة المنفـصلة لا ينعقـد الظهـور التـصديقي الكاشف عن مراد المتكلّم. وقد بيّنا سابقاً أن مراتب الدلالة ثلاث:

الأولى: الدلالة التصوّرية الناشئة من سماع اللفظ عند العالم بالوضع.

الثانية: الدلالة التصديقية، أعني بها انعقاد الظهور فيما قاله المتكلّم بحيث يكون قابلاً للنقل بالمعنى، وهذه الدلالـة تتوقّـف عـلى عـدم وجـود القرينـة المتّصلة، ولا يضرّ بها وجود القرينة المنفصلة.

الثالثة: الدلالة التصديقية الكاشفة عن مراد المتكلّم واقعاً، وهذه الدلالـة تتوقّف على عدم وجود القرينة مطلقاً، سواء كانت متّصلة أم منفصلة.

وعلى ذلك يبتنى لزوم الفحص عن المقيّدات والمخصّصات المنفصلة فـيما إذا كان دأب المولى جارياً على إفادة مرامه بقرائن منفصلة، وبلحاظ هذه المرتبة من الدلالة بنينا في محلّه على كون المقيّد والمخـصّص المنفـصلين واردين عـلى أصالتي العموم والإطلاق، وإلا فبلحاظ المرتبة الثانيـة مـن الدلالـة يكونـان حاكمين عليهما...»[٢].

---

(١) فوائد الأصول، مصدر سابق: ج١-٢، ص٥٧٣-٥٧٤.

(٢) أجود التقريرات، مصدر سابق: ج١، ص ٥٢٨-٥٣٠.

فتلخص أنّ الصغرى تنهدم ولو ذُكر القيد منفصلاً عن الكلام الأول، فلو جاءت القرينة المنفصلة فإنها لا تتعارض مع الصغرى؛ لعدم تمامية الصغرى بعدُ، فهي إنما تتم فيما لو لم تأتِ القرينة المنفصلة والمفروض أنها جاءت. وهذا يعني أن الهادم للصغرى هو الأعمّ من القرينة المتّصلة والمنفصلة.

منشأ القولين

إنّ منشأ القولين المتقدّمين هو: أننا هل نتعامل مع كلمات الأئمة باعتبارها كلاماً واحداً أم باعتبارها كلمات متعدّدة؟

فعلى الأوّل: يكون حكم القرينة المنفصلة حكم القرينة المتّصلة؛ لأن ذلك بمثابة الكلام الواحد، والقرينة المنفصلة التي جاءت فيما بعد، هي من قبيل القرينة المتّصلة التي كانت في الكلام الأول. فكما كانت القرينة المتّصلة تخدش ظهور الصغرى، فكذلك الحال في القرينة المنفصلة.

أما على الثاني: فإن المتكلّم يكون قد بيّن تمام مراده بشخص كلامه الأوّل وينعقد بذلك ظهور حالي سياقي لكلامه، فإذا جاءت القرينة المنفصلة في زمان آخر فلا تكون هادمة للظهور، بل معارضة.

قال الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه) في التمهيد: «والذي ينبغي أن يكون منشأ لهذا الخلاف هو الاختلاف في كيفية صياغة ذلك الظهور الحالي السياقي الذي هو الدال بالالتزام على الإطلاق.

وقد ذهب صاحب الكفاية (قدّس سرّه) إلى أن هذا الظهور مفاده هو أنّ المتكلّم بصدد بيان تمام مرامه بشخص كلامه.

وذهب المحقّق النائيني (قدّس سرّه) إلى أنّ مفاد هذا الظهور هو أن المتكلّم بصدد بيان تمام مرامه بمجموع كلامه.

والأوّل: يلزم منه أنه ذا انتهى شخص هذا الكلام بسكتة طويلة فاصلة

عرفاً ولم يذكر قيداً، فإنه تتم حينئذٍ دلالة كلامه على الإطلاق؛ لأنّ الظهور السياقي لكلامه يدلّ بالالتزام حينئذٍ على أنه لو كان مرام المتكلّم هو المقيّد لوجب أن يبيّنه بشخص هذا الكلام، وحيث إنه لم يذكر القيد بشخص كلامه، إذن يتعيّن أن يكون تمام مرامه هو الإطلاق، حتى لو جاء بعده ببيان منفصل، إذ مجيء القيد المنفصل بعد ذلك، يكون تكذيباً لهذا الظهور وموجباً لرفع اليد عن حجّيته، لا أنه يوجب زواله موضوعاً.

وأما بناءً على التقدير الثاني، فإنه يلزم منه أنه لو تكلّم بكلام مطلق ثم بعد مدّة طويلة جاء بالقيد، وكان مراده من الأوّل المقيّد، فإنه حينئذٍ لا يلزم من ذلك مناقضة بين ظاهر كلامه الأول وبين ما أراده من التقييد، لأنه يصدق أنه قد بيّن القيد بمجموع كلامه الأوّل والثاني، إذن فلا معيِّن للمطلق في الكلام الأوّل في مقابل المقيَّد، وحينئذٍ لا يبقى بعد مجيء القيد المنفصل ظهور في الإطلاق.

وعليه فمن يبني على أنّ إحدى مقدّمات الحكمة هي عدم مجيء قرينة متّصلة بالخصوص، فهو يبني على الأول، ومن يبني على أن إحدى مقدّمات الحكمة هي عدم مجيئها ولو منفصلة، فإنه يبني على الثاني»[1].

مختار المصنف

اختار المصنّف (قدّس سرّه) أنّ ذلك الظهور الحالي الذي يشكّل الكبرى، يقتضي كون المتكلّم في مقام بيان تمام موضوع الحكم بشخص كلامه لا بمجموع كلماته، وبالتالي فهو يذهب إلى أن دلالة الكلام الأوّل على الإطلاق تستقرّ بعدم ذكر القيد متّصلاً، والكلام المنفصل المفترض يعتبر معارضاً لظهور قائم بالفعل، فيكون بذلك قد وافق المحقّق الخراساني.

واستدل لذلك بدليلين:

---

(١) تمهيد في مباحث الدليل اللفظي، مصدر سابق: ج٧، ص ٤٩٠، ٤٩١.

الأوّل: الدليل الوجداني

أشار المصنّف (قدّس سرّه) في الحلقة الثانية إلى أنّ التعامل معهم (عليهم السلام) يكون بما هم عرف وعقلاء، وبيّن – هناك – أن الشارع لم يبتدع طريقة جديدة في بيان أحكامه، وإنّما سار على الطريقة العقلائية، وهذا ما أفاده بقوله: «...فالمولى في مرحلة الثبوت يحدِّد ما يشتمل عليه الفعل من مصلحة – وهي ما يسمّى بالملاك– حتى إذا أدرك وجود مصلحة بدرجة معيّنة فيه، تولّدت إرادة لذلك الفعل بدرجة تتناسب مع المصلحة المدركة، وبعد ذلك يصوغ المولى إرادته صياغة جعلية من نوع الاعتبار، فيعتبر الفعل على ذمّة المكلف، فهناك إذَنْ في مرحلة الثبوت ملاك وإرادة واعتبار، وليس الاعتبار عنصراً ضرورياً في مرحلة الثبوت، بل يستخدم غالبا كعمل تنظيمي وصياغي اعتاده المشرّعون والعقلاء، وقد سار الشارع على طريقتهم في ذلك»[1]. فإذا كان الشارع يسير على الطريقة العقلائية؛ التي يبيّن المتكلّم فيها موضوع حكمه بشخص كلامه لا بمجموع كلماته، فيكون هو الآخر مبيّناً لموضوع حكمه بشخص كلامه.

فتحصّل: أن الوجدان العرفي حاكم بأنّ كلّ متكلّم يرتب الأثر على كلامه في شخص كلامه، لا أنه ينتظر فترة طويلة تمرّ حتى يتعيّن مرام هذا الكلام.

فإن قلتَ: هناك خصوصية في النبي الأعظم والأئمة الأطهار (عليهم السلام) وراء هذه الخصوصية العرفية العقلائية، وهي أنهم نور واحد وحقيقة واحدة.

قلتُ: هذا صحيح، لكن لا علاقة له بمحلّ البحث، إذ إنّ التعامل معهم عليهم السلام – في المقام– على أساس أنهم عرف وعقلاء.

---

(١) دروس في علم الأصول، الحلقة الثانية، مصدر سابق: ج ١، ص ١٤٦.

الثاني: الدليل البرهاني

يلزم على القول بأن ذلك الظهور الحالي الذي يشكل الكبرى، يقتضي كون المتكلّم في مقام بيان تمام موضوع الحكم بمجموع كلماته «نقض ولازم باطل، وهذا اللازم يكشف ببطلانه عن بطلان ملزومه، وذلك لأنّ هذا الظهور الحالي لو كان مفاده أنّ المتكلّم في مقام بيان تمام مرامه بمجموع كلامه، للزم أنه لا يجوز التمسّك بأصالة الإطلاق في كلّ مورد احتملنا فيه صدور مقيّد من المولى في المستقبل؛ لأن هذا الظهور السياقي المذكور، مفاده أن تمام مرام المتكلّم مبيَّن بمجموع الكلام - ما أتى به المتكلّم فعلاً، وما سيأتي به بعد ذلك- وحينئذٍ، يُحتمل أن يأتي بالقيد في كلام آخر، وعليه فحمل كلامه حينئذٍ على المقيّد لا يلزم منه الخلف، وما دام لا يُعلم بلزوم الخلف من الحمل على المقيّد، إذن فلا معيِّن للحمل على الإطلاق، وبناء على هذا كلّه يكون احتمال المقيّد المنفصل كاحتمال المقيّد المتّصل مانعاً من احتمال الكلام على الإطلاق. وهذا في الحقيقة تعطيل لأصالة الإطلاق في كلّ ما يُحتمل فيه التقييد بالمنفصل»[1].

بعبارة أخرى: لو كان المتكلّم في مقام بيان تمام مرامه بمجموع كلامه للزم أن لا ينعقد للكلام ظهور في الإطلاق أصلاً، والتالي باطل فالمقدّم مثله. أو نقول: لو كان الإطلاق معلّقاً على عدم القرينة المنفصلة لما انعقد للكلام ظهور في الإطلاق أصلاً، واللازم باطل فالملزوم مثله.

فإن قلت: لماذا لو كان الإطلاق معلّقاً على عدم القرينة المنفصلة لما انعقد للكلام ظهور في الإطلاق؟

قلت: لأنّ مرام المتكلّم - حسب الفرض- إنما يتمّ بمجموع كلماته،

---

(١) تمهيد في مباحث الدليل اللفظي، مصدر سابق: ج٧، ص٤٩١.

ومجموع كلماته ليس لها فترة زمنية معيّنة ومحددة. فقد يقول المولى: (أعتق رقبة)، لكنه بعد فترة قد يقيّد ويأتي بالقرينة المنفصلة. ومع عدم إحراز انتفاء القرينة المنفصلة لا ينعقد ظهور للمطلق.

أضواء على النص

• قوله (قدّس سرّه): «**إذا ذكر القيد..**»، من قبيل قيد العدالة أو قيد العلم.

• قوله (قدّس سرّه): «**في كلام منفصل آخر**»، كما لو قال: أكرم الفقير، ثمّ في خطاب آخر قال: أكرم الفقير العادل.

• قوله (قدّس سرّه): «**فهل يؤدّي ذلك إلى عدم دلالة الكلام الأوّل على الإطلاق رأساً كما هي الحالة في ذكره متّصلاً**»، أي؛ فهل يؤدّي ذكر القيد في كلام منفصل إلى عدم دلالة الكلام الأوّل على الإطلاق أم أنه ينعقد للكلام الأوّل ظهور في الإطلاق ولكن ظهور الكلام الثاني يكون معارضاً له؟ قولان في المسألة:

الأوّل: يوجد ظهور إطلاقي بمجرّد انتهاء المتكلّم من كلامه ومن ثمّ تتحقّق الصغرى، وإذا تحقّقت تأتي الكبرى، وبالتالي تتم قرينة الحكمة ومقدّمات الحكمة.

الثاني: يبقى الكلام الأوّل معلّقاً، فإذا لم يُقيّد فيما بعد فيتّضح أنه يوجد ظهور إطلاقي فيه، أما إذا قيّد فيتضح أنه لم يكن إطلاق في كلام من الأساس.

• قوله (قدّس سرّه): «**والكلام المنفصل المفترض يعتبر معارضاً لظهور قائم بالفعل وقد يقدَّم عليه وفقاً لقواعد الجمع العرفي**»، نحن نريد أن نرى قبل القرينة المنفصلة هل ينعقد ظهور إطلاقي للكلام أم لا ينعقد؟ قول يرى: أنه بمجرّد الانتهاء من الكلام ينعقد الظهور الإطلاقي. وآخر يرى: أنه لا ينعقد الظهور، كما هو الحال فيما لو جاءت القرينة متّصلة.

• قوله (قدّس سرّه): «**ويتحدّد هذا البحث على ضوء معرفة أن ذلك الظهور**

الحالي الذي يشكل الكبرى، هل يقتضي كون المتكلّم في مقام بيان تمام موضوع الحكم بشخص كلامه أو بمجموع كلماته؟»، أي أنّ منشأ القولين هو أننا هل نتعامل مع كلمات الأئمة باعتبارها كلاماً واحداً أم باعتبارها كلمات متعدّدة؟ فعلى الأوّل: يكون حكم القرينة المنفصلة حكم القرينة المتّصلة؛ لأن هذا كلام واحد، والقرينة المنفصلة التي جاءت فيما بعد، هي من قبيل القرينة المتّصلة التي كانت في الكلام الأول. فكما أن القرينة المتّصلة تخدش ظهور الصغرى، فكذلك الحال في القرينة المنفصلة.

أما على الثاني: فإن المتكلّم يكون قد بيّن تمام مراده بشخص كلامه الأوّل وينعقد بذلك ظهور حالي سياقي لكلامه، فإذا جاءت القرينة المنفصلة في زمان آخر فلا تكون هادمة للظهور، بل معارضة.

• قوله (قدّس سرّه): «**ويتحدد هذا البحث**»، وهو هل القرينة المنفصلة تهدم الظهور كما هو الحال في القرينة المتّصلة أم لا؟

• قوله (قدّس سرّه): «**هل يقتضي**»، أي هل يقتضي ذلك الظهور؟

• قوله (قدّس سرّه): «**فعلى الأولى**»، وهو بيان تمام موضوع الحكم بشخص كلامه.

• قوله (قدّس سرّه): «**وعلى الثاني**»، وهو بيان تمام موضوع حكمه بمجموع كلماته.

• قوله (قدّس سرّه): «**تكون صغراه**»، أي صغرى الظهور.

• قوله (قدّس سرّه): «**والمتعيّن بالوجدان العرفي الأوّل**»، وهو أن القيد المنفصل لا يهدم أصل الظهور، وإنما يكون معارضاً له.

• قوله (قدّس سرّه): «**بل يلزم على الثاني**»، وهو أن القرينة المنفصلة تهدم أصل الظهور.

• قوله (قدّس سرّه): «**فلا يمكن إحرازه**» أي فلا يمكن إحراز ذلك الظهور.

(٧٥)

القدر المتيقن في مقام التخاطب

- بيان المراد من القدر المتيقن في مقام التخاطب
- دور القدر المتيقن بالنسبة إلى انعقاد الإطلاق
    - ✓ مختار المشهور
    - ✓ مختار صاحب الكفاية
    - ✓ الاعتراضات على ما أفاده الخراساني

[القدر المتيقن في مقام التخاطب]

الثانيةُ: إذا كان هناك قدرٌ متيقّنٌ في مقامِ التخاطبِ، فهل يمنعُ عن دلالةِ الكلامِ علَى الإطلاقِ أو لا؟

وتوضيحُ ذلك: أنَّ المطلقَ إذا صدرَ مِن المولى.

فتارةً: تكونُ حصصُه متكافئةً في الاحتمالِ، فيكونُ مِن الممكنِ اختصاصُ الحكمِ بهذه الحصّةِ دونَ تلكَ، أو بالعكس، أو شمولُه لهما معاً، وهذا معناه عدمُ وجودِ قدرٍ متيقّن. وفي مثلِ ذلك تتمُّ قرينةُ الحكمةِ بلا إشكال.

وثانيةً: تكونُ إحدى الحصتينِ أَولى بالحكم مِن الحصّةِ الأخرى، غيرَ أنها أولويةٌ عُلمتْ مِن خارجِ ذلك الكلامِ الذي اشتملَ علَى المطلق، وهذا ما يسمّى بالقدرِ المتيقّن مِن الخارج، والمعروفُ في مثلِ ذلك تماميةُ قرينةِ الحكمةِ أيضاً.

وثالثةً: يكونُ نفس الكلامِ صريحاً في تطبيقِ الحكمِ على إحدَى الحصّتَينِ، كما إذا كانت هي موردَ السؤالِ وجاءَ المطلَقُ كجوابٍ على هذَا السؤال، مِن قبيلِ أن يَسألَ شخصٌ مِن المولى عن إكرامِ الفقيرِ العادلِ، فيقولُ له: (أكرمِ الفقيرَ)، وهذا ما يسمَّى بالقدرِ المتيقَّنِ في مقامِ التخاطب.

وقد اختارَ صاحبُ الكفاية (رحمه الله) أن هذا يمنعُ مِن دلالةِ الكلامِ علَى الإطلاقِ، إذ في هذهِ الحالةِ قد يكونُ مرادُه مختصّاً بالقدرِ المتيقّنِ وهو الفقيرُ العادلُ في المثال؛ لأنَّ كلامَه وافٍ ببيانِ القدرِ المتيقَّنِ، فلا يلزمُ حينئذٍ أن يكونَ قد أرادَ ما لم يقلْه.

والجوابُ على ذلك: أنَّ ظاهرَ حالِ المتكلّمِ ـ كما عرَفْتَ في كبرى

قرينةِ الحكمة ـ أنه في مقامِ بيانِ تمامِ الموضوعِ لحكمهِ الجدِّيِّ بالكلام، فإذا كانتِ العدالةُ جزءاً مِن الموضوعِ يلزمُ أن لا يكونَ تمامُ الموضوعِ بيّناً، إذ لا يوجَدُ ما يَدُلُّ على قيدِ العدالة. ومجرَّدُ أنَّ الفقيرَ العادلَ هو المتيقَّنُ في الحكمِ لا يعني أَخْذَ قيدِ العدالةِ في الموضوع. فقرينةُ الحكمةِ تقتضي ـ إذن ـ عدمَ دخلِ قيدِ العدالةِ حتى في هذه الحالة.

وبذلك يتّضحُ أن قرينةَ الحكمةِ ـ أي ظهورَ الكلامِ في الإطلاق ـ لا تتوقّفُ على عدم المقيِّد المنفصل، ولا على عدم القدرِ المتيقَّنِ، بل على عدمِ ذكرِ القيدِ متّصلاً.

هذا هو البحثُ في أصلِ الإطلاقِ وقرينةِ الحكمة.

الشرح

يشرع الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه) في هذا المقطع في بحث المقدّمة التي أضافها المحقّق الخراساني (رحمه الله) إلى مقدّمات الحكمة، وهي انتفاء القدر المتيقن في مقام التخاطب.

بيان المراد من القدر المتيقن في مقام التخاطب

المراد من القدر المتيقن في مقام التخاطب أن يكون بعض أفراد الطبيعة بحيث يتيقّن المخاطب ويعلم تفصيلاً بكونه مراداً إما بخصوصه وإما في ضمن الجميع، مع كون تيقّنه لذلك بنفس إلقاء الخطاب لا بعد التأمّل والتدبّر.

فحاصل هذه المقدّمة عبارة عن عدم كون المتكلّم عالماً بأن ذهن المخاطب مسبوق ببعض الخصوصيات وأنه يحصل له بصرف إلقاء الخطاب إليه العلمُ بأن البعض المعيّن مراد قطعاً، و موضوع للحكم جزماً، غاية الأمر وقوع الشك بالنسبة إلى بقية الأفراد[1].

توضيح ذلك: عندما يذكر الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه) - في المتن- بأن المطلق إذا صدر من المولى، فليس مراده أنّ الإطلاق مدلول لفظي ووضعي، وإنّما مراده إذا صدر منه ما لم يكن فيه قيد، لأنّ الإطلاق لا يصدر من المولى لفظاً بل يصدر من المولى بظهور حالي، وهذا المطلق له حالات ثلاث:

الحالة الأولى: أن تكون حصص المطلق متكافئة ومتساوية بالنسبة إلى تلك الطبيعة ولا يوجد رجحان لإحدى الحصص على الأخرى، كما لو قال المولى: (جئني بالماء) وكان لفظ الماء ينطبق على ماء الفرات وعلى ماء دجلة على حدّ

---

(١) انظر: نهاية الأصول، مصدر سابق: ص ٣٤١.

سواء، ففي هذه الصورة تكون نسبة هاتين الحصتين إلى لفظ الماء واحدة، ولا ترجيح لإحداهما على الأخرى، فيمكن أن يريد الحصّة الأولى دون الثانية ويمكن أن يريد العكس، ويمكن أن يريدهما معاً. وهذا معناه عدم وجود قدر متيقّن، وفي هذه الحالة تتمّ قرينة الحكمة بلا إشكال، ويمكن جريان الإطلاق لإثبات أن المجيء بأيّ من الحصتين يكون امتثالاً للأمر، فلو جاء بماء الفرات يكون ممتثلاً، وكذا لو جاء بماء دجلة.

الحالة الثانية: أن يكون ارتباط إحدى الحصتين باللفظ المذكور في كلام المولى أقوى من ارتباط الحصّة الأخرى، ولكن هذه الأقوائية لم تنشأ من اللفظ وإنّما نشأت من القرائن الخارجية[1]. في هذه الصورة لا إشكال في تمامية قرينة الحكمة أيضاً. وبالتالي فإنّ امتثال أيّ من الحصتين يكون مجزياً.

قال في بداية الوصول: «إن القدر المتيقن إذا لم يكن قدراً متيقناً تخاطبياً، بأن كان قدراً متيقناً خارجاً عن مقام التخاطب فلا يكون وجوده مما يضرّ بالتمسّك بالإطلاق؛ لوضوح أن معنى التمسّك بالإطلاق كون الكلام - بما هو كلام- يقتضي الشيوع والسريان في مقام دلالته الكلامية، فالذي يضرّ بالإطلاق الكلامي هو وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب بالكلام، لا وجود القدر المتيقن للكلام الخارج عن مقام التخاطب؛ فإنه لا يمنع عن التمسّك بالإطلاق في كلام المتكلّم؛ لوضوح أنه لو كان للكلام قدر متيقن في مقام التخاطب لكان مما يصحّ اعتماد المتكلّم عليه في كلامه، ولا يصحّ أن يحتج العبد على المولى بأن لكلامك إطلاقاً يشمل أيَّ فرد من الأفراد، فإنه يصحّ للمولى أن يقول: كان غرضي هو خصوص القدر المتيقن التخاطبي.

والحاصل: أن الضابط هو أنه لو لم يكن للكلام قدر متيقن في مقام

---

(١) القرائن الخارجية من قبيل كثرة الوجود، أو كثرة الاستعمال أو غير ذلك. (منه حفظه الله).

التخاطب، وفُرض أن المولى قد أراد بعض أفراد المطلق ولم يرد الشياع والسريان، لكان قد أخلّ بغرضه في مقام بيانه، ووجود القدر المتيقن الخارج عن مقام التخاطب لا يصحّ للمولى الاعتماد عليه؛ لأن المولى إنما كان بصدد بيان غرضه بكلامه لا بما هو خارج عن الكلام، بخلاف ما إذا كان لكلامه قدر متيقن في مقام التخاطب، فإنه لو اعتمد عليه في غرضه الذي هو خصوص هذا القدر المتيقن لما كان مخلاً بغرضه؛ لأنه لا يكون قد اعتمد على ما يصحّ الاعتماد عليه في كلامه»[1].

الحالة الثالثة: لو كان نفس الكلام صريحاً في تطبيق الحكم على إحدى الحصتين، كما لو سأل أحدهم الإمام عن حصّة خاصّة قائلاً: يا بن رسول الله، هل يجب عليّ إكرام الفقير العادل؟ فأجابه الإمام: أكرم الفقير. فهل نتمسّك بمقدّمات الحكمة لإثبات الإطلاق في كلامه، ونقول إنّ كلامه يشمل الفقير العادل وغير العادل، أم أن القدر المتيقن الموجود في مقام التخاطب - وهو الفقير العادل- يمنع من جريان قرينة الحكمة لإثبات الإطلاق في كلامه؟

بعبارة أخرى: إنّ محلّ الكلام هو في القدر المتيقن الناشئ من مقام التخاطب، كما لو سأل الراوي الإمام (عليه السلام) : أصاب ثوبي دم رعاف. فأجابه الإمام: لا تصلّ في الثوب الذي أصابه الدم. فجواب الإمام عارٍ من القيد، ولكن القدر المتيقن لكلامه هو مورد سؤال الراوي، بمعنى أن دم الرعاف داخل في كلام الإمام يقيناً، بخلاف غيره. وتيقُّن هذا القدر نشأ من عملية السؤال والجواب؛ أي من عملية التخاطب.

ويمكن التمثيل بصحيحة زرارة الواردة في قاعدة التجاوز، قال: «قلت: لأبي عبد الله (عليه السلام): رجل شكّ في الأذان وقد دخل في الإقامة؟ قال:

---

(١) بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، مصدر سابق: ج ٤، شرح ص ٣١٠ ـ ٣١١.

يمضي، قلت: رجل شكّ في الأذان والإقامة وقد كبّر؟ قال: **يمضي**، قلت: رجل شكّ في التكبير وقد قرأ، قال: **يمضي**، قلت: شكّ في القراءة وقد ركع، قال: **يمضي**، قلت: شك في الركوع وقد سجد، قال: **يمضي على صلاته**، ثم قال: **يا زرارة، إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكُّك ليس بشيء**»[1] .

فالموارد التي سأل عنها زرارة هي القدر المتيقّن من هذا المطلب الكلّي الذي ذكره الإمام (عليه السلام). وهذه الحالة هي التي قع فيها الكلام بين الأعلام.

دور القدر المتيقن بالنسبة إلى انعقاد الإطلاق

وقع الكلام بين الأعلام بأن القدر المتيقن في مقام التخاطب هل يمنع من انعقاد الإطلاق؟ قولان في المسألة:

الأوّل: مختار المشهور

اختار المشهور من الأصوليين أنّ وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب لا يمنع من إجراء مقدّمات الحكمة في كلام المتكلّم لإثبات الإطلاق.

قال المحقّق النائيني: «إنّ وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب مما لا أثر له، و لا يصلح لهدم الإطلاق، بل حاله حال وجود المتيقن في الحكم والمراد النفس الأمري الذي اعترف (قدّس سرّه) بأنه مما لا أثر له.

نعم، لو كان تأسيس مقدّمات الحكمة لأجل خروج الكلام عن اللغوية وعدم بقاء المخاطب في حيرة بحيث لا يفهم من الكلام شيئاً، لكان لثبوت القدر المتيقن دخل في ذلك، لأن وجود المتيقن في البين يوجب خروج الكلام عن اللغوية وأن المخاطب يفهم عن الكلام ذلك، إلا أنّ تأسيس مقدّمات الحكمة ليس لأجل ذلك، بل لأجل استخراج ما هو الموضوع النفسي

(١) وسائل الشيعة (آل البيت)، مصدر سابق: ج ٨، ص ٢٣٧.

الأمري، أو لأجل استخراج ما أراده المتكلّم من اللفظ بالإرادة الاستعمالية من باب ضرب القاعدة والقانون، على ما اختاره (قدّس سرّه).

وثبوت القدر المتيقن في مقام التخاطب لا دخل له في ذلك؛ لأنه لا يكون بياناً ولا يصلح للبيانية، إلا إذا رجع القدر المتيقن إلى حد الانصراف، سواء كان من الانصراف إليه، ليكون بمنزلة القيد المذكور في الكلام ويكون المتكلّم كأنه بيّن القيد في اللفظ، أو كان من الانصراف عنه، بحيث يكون اللفظ منصرفاً عما عدا القدر المتيقن وإن لم ينصرف إليه بخصوصه، فيكون القدر المتيقن مما يصلح للبيانية وان لم يكن مقطوع البيانية كما في القسم الأول.

ولكن مجرّد وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب لا يصلح لأن يكون بياناً ولا لأن يكون مما يصلح للبيانية، وإلا لكان المورد أولى بذلك، لأنه أوضح مصاديق القدر المتيقن، مع أنه قد عرفت عدم الالتزام به»[1].

وقال السيد البروجردي: «إن التيقن بالنسبة إلى بعض الأفراد يوجب العلم بكفايته في مقام الامتثال، ولا يوجب ذلك تقييداً في موضوع الحكم، بحيث يصير الموضوع للحكم الطبيعة المقيّدة، إذ بيان حدود الموضوع من وظائف المتكلّم، والمفروض أنه لم يذكر إلا نفس حيثية الطبيعة، و مقتضى ذلك كون نفس الحيثية تمام الموضوع لحكمه وسريان الحكم بسريانها قهراً»[2].

وقال السيد الخميني: «وأما انتفاء القدر المتيقن، فعلى ما ذكرنا في معنى الإطلاق لا ريب في عدم الاحتياج إليه، بل لا معنى له؛ لأنّ القدر المتيقن إنما يكون في مورد يتردد الأمر بين الأقل والأكثر، بأن يتردد بين تعلّق الحكم ببعض الأفراد أو جميعها، مع أن الأمر في باب الإطلاق دائر بين تعلّق الحكم

---

(١) فوائد الأصول، مصدر سابق: ج ١ ـ ٢، ص ٥٧٥ ـ ٥٧٦.

(٢) نهاية الأصول، مصدر سابق: ص ٣٨٣.

بنفس الموضوع من غير دخالة شي آخر فيه، أو بالمقيّد، فيدور الأمر بين كون الطبيعة تمام الموضوع، أو المقيّد تمامه، فإذا كانت الطبيعة تمام الموضوع لم يكن القيد دخيلاً، ومع دخالته يكون الموضوع هو المقيّد بما هو مقيّد، ولا يكون ذات الموضوع محكوماً والقيد محكوماً آخر، حتى يكون من قبيل الأقل والأكثر، وكذا لو جعل المتقيد موضوعاً وشك في دخالة قيد آخر لا يكون من قبيلهما، فلا يدور الأمر بين الأقل والأكثر في شي من الموارد حتى يعتبر انتفاء القدر المتيقن»[١].

وقال الأستاذ الشهيد: «وأما المقدّمة الثالثة من مقدّمات الحكمة، وهي أن لا يكون هناك قدر متيقن في مقام التخاطب، فقد اتضح أنه لا أساس لها، حيث عرفت أنه لا يُشترط في الإطلاق الحكمي عدم وجود قدر متيقن في مقام التخاطب، بل الإطلاق ثابت حتى مع وجود قدر متيقن في مقام التخاطب»[٢].

الثاني: مختار صاحب الكفاية

اختار الآخوند (رحمه الله) أنّ وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب يمنع من إجراء مقدّمات الحكمة في كلام المتكلّم لإثبات الإطلاق. قال في الكفاية: «انتفاء القدر المتيقن في مقام التخاطب، ولو كان المتيقن بملاحظة الخارج عن ذاك المقام في البين، فإنه غير مؤثر في رفع الإخلال بالغرض، لو كان بصدد البيان، كما هو الفرض، فإنه فيما تحقّقت لو لم يرد الشياع لأخلّ بغرضه، حيث إنّه لم ينبّه مع أنه بصدده، وبدونها لا يكاد يكون هناك إخلال به، حيث لم يكن مع انتفاء الأولى إلا في مقام الإهمال أو الإجمال، ومع انتفاء الثانية كان البيان بالقرينة، ومع انتفاء الثالثة لا إخلال بالغرض لو كان المتيقن تمام مراده، فإن

(١) مناهج الوصول إلى علم الأصول، مصدر سابق: ج ٢، ص ٣٢٧.
(٢) تمهيد في مباحث الدليل اللفظي، مصدر سابق: ج٧، ص٥١٥.

الفرض أنه بصدد بيان تمامه، وقد بيّنه، لا بصدد بيان أنه تمامه، كي أخلّ ببيانه»[1].

بيان ذلك: إنّ مقدّمات الحكمة - كما تقدّم- مبتنية على ظهور كبروي هو (أن ما لم يقله لا يُريده)، فلو كان يريد شيئاً ولم يقله يلزم من ذلك نقض الغرض وارتكاب مخالفة الظهور العرفي، فعندما يوجِّه المولى الخطاب للسائل قائلاً: أكرم الفقير، ومراده خصوص العادل، أفيكون قد ارتكب خلاف الظهور؟

بعبارة أخرى: هل يفهم المخاطب من قول الإمام: (إكرام الفقير) إكرام الفقير العادل؟ فإذا فهم منه ذلك انطبق كلامه عليه، ولذا لا يلزم منه أنه أراد شيئاً لم يقله، بل أراد شيئاً لم يقله في كلامه، ولكن توجد قرينة دالة عليه في مقام المخاطبة.

وحينها لا يبقى في البين دليل على الكبرى التي يثبت الإطلاق بها؛ لأنّ منشأ تلك الكبرى هو أنه لو أراد شيئاً ولم يذكره فقد خالف الظهور العرفي، أما في المقام فلو أراد شيئاً ولم يذكره فلا يكون مخالفاً للظهور العرفي؛ لأنّه يوجد في مقام التخاطب ما يدلّ على إرادته لهذا القيد.

وهذا معنى أنه إذا كان هناك قدر متيقن في مقام التخاطب فإنه يكون مانعاً من انعقاد الإطلاق، فلا يسمح بتطبيق الكبرى على عدم ذكر القيد.

الاعتراضات على ما أفاده المحقّق الخراساني

الاعتراض الأوّل: إنّ القدر المتيقن لو كان مانعاً عن التمسّك بالإطلاق لمنع مطلقاً، بلا فرق بين القدر المتيقن الناشئ من مقام التخاطب والقدر المتيقن

---

(١) كفاية الأصول، مصدر سابق: ص ٢٤٧، ٢٤٨.

من الخارج؛ قال المحقّق النائيني في الأجود: «أن وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب وجواز الامتثال به يقيناً، لو كان مانعاً من جواز التمسّك بالإطلاق لكان وجود القدر المتيقن من الخارج أيضاً كذلك؛ ضرورة أن كون شيء قدراً متيقناً في مقام التخاطب لا خصوصية له توجب اختصاصه بالمنع من التمسّك بالإطلاق، فلو كان ذلك مانعاً لكان منعه بملاك كونه قدراً متيقناً في ثبوت الحكم له، فيلزم القول بكون وجود القدر المتيقن ولو كان من الخارج مانعاً من الأخذ بالإطلاق، وعليه فلا يبقى مورد للتمسّك بالإطلاق إلّا نادراً»[1].

الاعتراض الثاني: يترتّب على هذه النظرية تالٍ فاسد، لم يلتزم به أحد حتى المحقّق الخراساني، وهو عدم جواز التمسّك بإطلاق الآيات المباركة التي لها شأن نزول، لأنّ شأن النزول هو القدر المتيقن في مقام التخاطب. وكذا الحال في أكثر روايات الصلاة الواردة في بيان المانعية والشرطية، باعتبار أن الكثير منها ورد بلسان السؤال والجواب، فيكون لها قدر متيقن في مقام التخاطب.

الاعتراض الثالث: أورد المصنّف (قدّس سرّه) على ما أفاده المحقّق الخراساني، بما حاصله: أنّ المولى تارةً يكون بصدد بيان أن هذا المورد أينطبق عليه حكمه أم لا، أي تارةً بصدد بيان أنّ المجعول - وهو الفقير العادل- هو من موارد حكمه أم ليس من موارد حكمه؟ فإذا قال: (أكرم الفقير) فقطعاً يكون من موارد حكمه؛ لأنّ السائل يسأله هل أكرم الفقير العادل؟ فقوله: (أكرم الفقير)، يكشف أنه كان بصدد بيان أن هذا من الموارد التي ينطبق عليها الحكم، وقد بيّن، فلم يلزم نقض الغرض.

وتارة يكون المولى بصدد بيان الجعل والحكم الكلّي الذي يكون المورد أحد تطبيقاته، فلو كان يريد العدالة فهذا معناه أنه لم يُبيّن.

---

(١) أجود التقريرات، مصدر سابق: ج ١، ص ٥٣١.

فإذا كان مراد صاحب الكفاية أن المورد هو تطبيق قطعي لـذلك الجعـل، وهذا التطبيق قد بيَّنه المولى، فحينئذٍ لا يلزم نقض الغرض، أما إن كـان مـراده أن الإمام في مقام بيان الجعل الكلي والحكم الكلّي كما لو كان يريد قيد العدالـة ولم يذكره فيلزم نقض الغرض.

فإن قلت: إنّ وظيفة المولى هي بيان الجعـل لا بيـان التطبيـق، وحيـث إنّ مدلول كلّ حكم شرعي هو بيان الجعل لا تطبيقاته، إذن لو كـان المـولى يريـد العدالة في موضوع حكمه ولم يبيّن فيكون قد نقض غرضه.

فنطبّق القاعدة التي تمّت وهو أن ما يريده لم يقلـه، إلاّ أن تقـول أن المـولى يبيّن تطبيقات الجعل لا الجعل، وهذا خلاف المتّفق عليه مـن أن مفـاد الحكـم هو الجعل لا تطبيقاته.

هذا ما أشار إليه السيد الشهيد بقوله: «الصحيح أن جود القدر المتيقن لا يضرّ بانعقاد الإطلاق، وذلك:

أولاً: لأنّ المقصود بيان تمام ما هو مأخوذ في موضوع الحكـم مـن القيـود في مرحلة الجعل لأن هذا هو مدلول الخطاب وليس المـراد بيـان تمـام مـا هـو مصداق لموضوع الحكم في الخارج، وكم فرق بين المطلبين فإنه بلحاظ مرحلـة الجعل يكن التقييد هو الأكثر والزائـد عـلى الإطـلاق والطبيعـة المهملـة بيـنما بلحاظ مرحلة التطبيق الخـارجي تكـون الحـصّة هـي الأقـل والإطـلاق هـو الأكثر والأزيد، ومن الواضح أنه في وارد وجود القدر المتيقن وإن كان المقيّـد مبيّناً إلا أن المبيّن هو ثبوت الحكم عليه واندراجه تحته عـلى كـلّ حـال. وأمـا موضوع الجعل وتقييده بالقيد فغير مبيّن. فلـو كـان ثابتـاً واقعـاً وجـداً كـان خلاف الظهور الحالي كما تقدّم.

وثانياً: لو سـلمنا أن الميـزان بيـان تمـام مـا هـو المـراد بلحـاظ المـصاديق الخارجية لا بالقياس إلى مرحلة الجعل، فلا فرق حينئذٍ بـين أن يكـون القـدر

المتيقن ثابتاً من نفس الخطاب أو من الخارج، فإنه على كلا التقديرين لا يلزم الخلف لو كان مقصود المتكلّم هو المقيّد المتيقن؛ لأنّه تمام المراد ومبيّن أيضاً وفي ضمن المطلق. نعم، لو لم يكن في البين قدر متيقن أصلاً كان الإطلاق منعقداً لأن إرادة كلّ حصّة خاصّة وإن كانت في نفسها لو لوحظت فهي مبيّنة ولو في ضمن المطلق إلا أنه باعتبار تعارض ذلك مع احتمال إرادة حصّة أخرى مقابلة، فلا يكون شيء من الحصص المتقابلة مبيناً لا محالة، وهذا بخلاف ما إذا كان هناك قدر متيقن ولو من الخارج، اللهم إلا أن يدَّعى عنايات إضافية»[1].

آراء الأعلام في مقدمات الحكمة

ختاماً لبحث الإطلاق نشير إلى آراء الأعلام في مقدّمات الحكمة:

رأي الشيخ الأنصاري

قال (رحمه الله) في المطارح: «إنّ الشياع والسريان خارجان عن معنى اللفظ ولابدّ في إثباتهما من التماس وجه آخر غير اللفظ، فلابدّ من تحقيق ذلك الوجه، فنقول: إنه موقوف على أمرين:

أحدهما: انتفاء ما يوجب التقييد داخلاً أو خارجاً.

والثاني: كونه وارداً في مقام بيان تمام المرام.

ومتى شككنا في أحد الأمرين لا يحكم بالسراية إلا أن يكون هناك ما يوجب ارتفاع الشك من أصل أو دليل؛ فلو دلّ دليل على التقييد لا وجه للأخذ بالإطلاق، لارتفاع مقتضى الإطلاق، لا لوجود المانع عنه، وإن كان الدليل الدال على التقييد أيضاً مما يحتمل فيه التصرف بحمل الوارد فيه على

---

(١) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج٣، ص٤٢٥، ٤٢٦.

الاستحباب، إلا أن أصالة الحقيقة يكفي في رفع ذلك الاحتمال، ولا تعارض بأصالة الحقيقة في المطلق؛ لعدم لزوم مجازٍ فيه، وإنما حمل على الإطلاق والإشاعة بواسطة عدم الدليل، فالإطلاق حينئذٍ بمنزلة الأصول العملية في قبال الدليل وإن كان معدوداً في عداد الأدلّة دون الأصول، فكأنه برزخ بينهما.

وتوضيح المطلب: أنه إن علمنا بعدم التقييد مع وروده في مقام البيان فلا ينبغي الإشكال في إفادته التخيير والشياع، إذ لولاه فإما أن يراد منه البعض المعيّن أو جميع الأفراد، وكلّ واحد منهما خلاف الفرض، لما عرفت من العلم بعدم التقييد فلابدّ من أن يراد التخيير»[1].

رأي الخراساني والنائيني

جعل صاحب الكفاية المقدّمات ثلاثاً، وهذا ما أفاده بقوله: «لا دلالة لمثل (رجل) إلا على الماهية المبهمة وضعاً، وأن الشياع والسريان كسائر الطوارئ يكون خارجاً عما وضع له، فلابدّ في الدلالة عليه من قرينة حال أو مقال أو حكمة، وهي تتوقّف على مقدّمات:

إحداها: كون المتكلّم في مقام بيان تمام المراد، لا الإهمال أو الإجمال.

ثانيتها: انتفاء ما يوجب التعيين.

ثالثتها: انتفاء القدر المتيقن في مقام التخاطب»[2].

وجعل المحقّق النائيني مقدّمات الحكمة ثلاثاً أيضاً ولكن على النحو التالي:

الأولى: أن يكون الموضوع قابلاً للإطلاق والتقييد.

---

(١) مطارح الأنظار، مصدر سابق: ج٢، ص٢٥٩.

(٢) كفاية الأصول، مصدر سابق: ص ٢٤٧.

الثانية: أن يكون المتكلّم في مقام البيان، لا في مقام الإجمال.

الثالثة: عدم ذكر القيد سواء كان متّصلاً أو منفصلاً. وهذه المقدّمة هي التي عبَّر عنها صاحب الكفاية بقوله: «انتفاء ما يوجب التعيين».

قال في الفوائد: «إن مقدّمات الحكمة مركّبة من عدة أمور:

الأوّل: أن يكون الموضوع مما يمكن فيه الإطلاق والتقييد وقابلاً لهما، وذلك بالنسبة إلى الانقسامات السابقة على ورود الحكم. وأما الانقسامات اللاحقة - كقصد القربة واعتبار العلم والجهل بالحكم- فهي ما لا يمكن فيها الإطلاق والتقييد، فلا مجال فيها للتمسّك بالإطلاق، وفي الحقيقة هذا خارج عن مقدّمات الحكمة، بل هذا الأمر يكون محقّقاً لموضوع الإطلاق والتقييد.

الثاني: كون المتكلّم في مقام البيان، لا في مقام الإجمال. وأن لا يكون الإطلاق تطفلياً، بحيث يكون الكلام مسوقاً لبيان حكم آخر؛ كما في قوله تعالى: ﴿**فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ**﴾، فإن الكلام مسوق لبيان حلّية ما يصطاده الكلب المعلّم، وليس إطلاق (كلوا) وارداً لطهارة موضع عضّه أو نجاسته، فهو في الحقيقة من هذه الجهة يكون مجملاً ليس في مقام البيان.

واعتبار هذا الأمر في صحّة التمسّك بالمطلقات مما لا شبهة فيه. ولا شبهة أيضاً في عدم استفادة الإطلاق من الأدلّة الواردة في بيان أصل تشريع الأحكام، كقوله تعالى: ﴿**أَقِيمُوا الصَّلاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ**﴾، وأمثال ذلك، فإن ورود ذلك في مقام التشريع يكون قرينة على أن المتكلّم ليس في مقام البيان، كما أن الإطلاق التطفلي المسوق لبيان شيء آخر يكون كذلك، أي يكون قرينة على أنه ليس المتكلّم في مقام البيان.

وأما فيما عدا هذين الموردين وفرض الكلام خالياً عن قرينة كون المتكلّم ليس في مقام البيان، فالأصل العقلائي يقتضي كون المتكلّم في مقام البيان لو فرض الشك في ذلك. وعلى ذلك يبتني جواز التعويل على المطلقات من أوّل

كتاب الطهارة إلى آخر كتاب الديات، فإنه لا طريق لنا إلى إحراز كون المتكلّم في مقام البيان إلا من جهة الأصل العقلائي، لمكان أن الظاهر من حال كلّ متكلّم هو كونه في مقام بيان مراده، وكونه في مقام الإهمال والإجمال يحتاج إلى إحراز ذلك، وإلا فطبع الكلام والمتكلّم يقتضي أن يكون في مقام البيان، وذلك واضح.

الثالث: عدم ذكر القيد: من المتّصل والمنفصل، لأنه مع ذكر القيد لا يمكن أن يكون للكلام إطلاق، وذلك أيضاً واضح. فإذا تمّت هذه الأمور الثلاثة، فلا محالة يستفاد من الكلام الإطلاق، ولا يحتاج في استفادة الإطلاق إلى شيء آخر وراء هذه الأمور الثلاثة»[1].

فتحصّل: أن الإطلاق عند المحقّق النائيني يتوقّف على أمرين:

الأوّل: كون المتكلّم في مقام البيان لا في مقام الإجمال.

الثاني: عدم ذكر القيد متّصلاً كان أو منفصلاً.

وأما بالنسبة إلى المقدّمة الأولى، فقد قال عنها: إنها محقّقة لموضوع الإطلاق، لا شرط لانعقاده. وأما بالنسبة إلى ما ذكره صاحب الكفاية: من عدم وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب، فلا أثر له – عند الميرزا– ولا يصلح لهدم الإطلاق.

رأي المحقق العراقي

أما المحقّق العراقي فقد وافق شيخه الخراساني واكتفى بالمقدّمات الثلاث التي ذكرها، حيث قال في نهاية الأفكار: «يحتاج في استفادة الإطلاق والشياع إلى ضمّ قرينة الحكمة التي هي مؤلّفة على التحقيق من أمور:

• منها: كون المتكلّم بمدلول لفظه في مقام البيان على مرامه لا في مقام الإهمال والإجمال.

---

(١) فوائد الأصول، مصدر سابق: ج ١ – ٢، ص ٥٧٣-٥٧٦.

• ومنها: عدم نصبه قرينة على التقييد وإرادة الخصوصية.

• ومنها: عدم وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب أو مطلقاً ولو من الخارج على وجه يأتي إن شاء الله تعالى.

حيث إنه باجتماع هذه الأمور يتمّ أمر الإطلاق ويستكشف منها عدم تقيّد موضوع طلبه بشي من الخصوصيات وأنه مأخوذ في اعتباره على نحو الإطلاق والإرسال، وبانتفاء بعضها ينتفي أمر الإطلاق»[1].

رأي السيد الخوئي

جعل السيد الخوئي (رحمه الله) مقدّمات الحكمة ثلاثاً، ولكنه حذف القدر المتيقن وأضاف اشتراط قدرة المتكلّم على الإطلاق والتقييد بدلاً من قابلية الكلام للإطلاق والتقييد، وهذا ما أفاده بقوله: «ذكروا لتعيين الإطلاق قرينة عامّة تسمّى بمقدّمات الحكمة، فإن تمت تلك المقدّمات ثبت الإطلاق، وإلا فلا، ويعتبر في تمامية هذا المقدّمات أمور:

الأوّل: أن يكون المتكلّم متمكّناً من البيان والإتيان بالقيد، وإلا فلا يكون لكلامه إطلاق في مقام الإثبات ليكون كاشفاً عن الإطلاق في مقام الثبوت.

الثاني: أن يكون المتكلّم في مقام البيان ولا يكون في مقام الإهمال والإجمال كما في قوله تعالى: ﴿**أَقِيمُوا الصَّلاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ**﴾، وقوله تعالى: ﴿**وَقُرْآنَ الْفَجْرِ**﴾ وما شاكل ذلك، فإن المتكلّم في هذه الموارد لا يكون في مقام البيان، نظير قول الطبيب للمريض اشرب الدواء فإنه ليس في مقام البيان، بل هو في مقام أن في شرب الدواء نفعاً له في الجملة، ولا يمكن الأخذ بإطلاق كلامه، مع أن بعضه مضرّ بحاله جزماً... .

الثالث: أن لا يأتي المتكلّم بقرينة لا متّصلة ولا منفصلة، وإلا فلا يمكن

---

(١) نهاية الأفكار، مصدر سابق: ج١-٢، ص ٥٦٧، ص٥٦٨.

التمسّك بإطلاق كلامه؛ لوضوح أن إطلاقه في مقام الإثبات إنما يكشف عن الإطلاق في مقام الثبوت إذا لم ينصب قرينة على الخلاف، وأما مع وجودها فإن كانت متّصلة فهي مانعة عن أصل انعقاد الظهور، وإن كانت منفصلة فالظهور وان انعقد إلا أنها تكشف عن أن الإرادة الاستعمالية لا تطابق الإرادة الجدّية، وأما إذا لم يأتِ بقرينة كذلك فيثبت لكلامه إطلاق كاشف عن الإطلاق في مقام الثبوت؛ لتبعية مقام الإثبات لمقام الثبوت، ضرورة أن إطلاق الكلام أو تقييده في مقام الإثبات معلول لإطلاق الإرادة أو تقييدها في مقام الواقع والثبوت...»[1].

رأي الإمام الخميني

جعل السيّد الخميني (رحمه الله) المقدّمة واحدة، وهي كون المتكلّم في مقام البيان، وأما عدم القرينة على التعيين؛ أي القيد المتّصل أو المنفصل، فهو بنظره محقّق لموضوع الإطلاق، لا من شرائطه ومقدّماته، فاشتراط عدم القرينة - إذن - إنما هو لتحقّق موضوع الإطلاق. ونفى - كبعض من تقدّم- اشتراط عدم وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب.

قال (قدّس سرّه) في مناهج الوصول: «والعمدة صرف الكلام إلى مقدّمات الحكمة، والظاهر عدم الاحتياج إلى شي في الحكم المذكور، إلا إحراز كون المتكلّم في مقام بيان تمام المراد... وأما الدعوى الثانية - وهي عدم الاحتياج إلى غير المقدّمة المذكورة- فلأن انتفاء ما يوجب التعيين ليست من المقدّمات، بل هي محقّقة محلّ البحث، فإنه مع وجود ما يوجب التعيين سواء كان في الكلام، أو كان بسبب الانصراف لا معنى للإطلاق، لأن محطّ البحث - في التمسّك بالإطلاق- ما إذا جعل شي موضوعاً لحكم، وشك في دخالة شيء

---

(١) محاضرات في أصول الفقه، مصدر سابق: ج٥، ص٣٦٤-٣٧٠.

آخر فيه، فيرجع بالإطلاق، وأما مع ما يوجب التعيين فلا يبقى شك حتى يتمسّك به. وأما انتفاء القدر المتيقن ، فعلى ما ذكرنا في معنى الإطلاق لا ريب في عدم الاحتياج إليه، بل لا معنى له»[١].

رأي الشهيد الصدر

وحاصل ما أفاده (قدّس سرّه): أن قرينة الحكمة تتكوّن من مقدّمتين:

الأولى: هي كون المتكلّم في مقام البيان، وهذه المقدّمة تعبِّر - بشكل ما- عن ذلك الظهور الحالي السياقي الذي يشكل الأساس في استفادة وإثبات الإطلاق.

الثانية: عدم نصب المتكلّم قرينة على التقييد، وهذه المقدّمة ضرورية، باعتبار أنها السبب في تكوين الدلالة الالتزامية لذلك الظهور العرفي؛ حيث يقال حينئذٍ: بأن ظاهر حال المتكلّم أن تمام مرامه مبين، وحيث إنّ المقيّد غير مبين، فالمقيّد غير مُراد، ولو كان المولى قد نصب قرينة على القيد، لكان المقيّد قد بُين، وحينئذٍ لا تتم الدلالة الالتزامية. ثم إن المصنّف (قدّس سرّه) فصّل الكلام في هذه المقدّمة وبيّن رأيه فيها[٢].

أضواء على النص

- قوله (قدّس سرّه): «**فتارة تكون حصصه**»، أي حصص المطلق.
- قوله (قدّس سرّه): «**أو شموله لهما معاً**»، أي شمول المطلق للحصتين معاً.
- قوله (قدّس سرّه): «**وثانية: تكون إحدى الحصتين أَولى بالحكم من الحصّة الأخرى**»، أي لها ارتباط بالمطلق أكثر من ارتباط الحصّة الأخرى.

---

(١) مناهج الوصول إلى علم الأصول، مصدر سابق: ج ٢، ص ٣٢٥ ـ ٣٢٧.

(٢) انظر: تمهيد في مباحث الدليل اللفظي، مصدر سابق: ج٧، ص٥٠٣ ـ ٥٠٥.

• قوله (قدّس سرّه): «**والمعروف في مثل ذلك تمامية قرينة الحكمة أيضاً**»، نلاحظ أن التعبير - هنا- تغيَّر، ففي الحالة الأولى قال: (بلا إشكال)، وهنا عبَّر (والمعروف)، أي هذا هو المشهور، ولكن قد يوجد خلاف في الحالة الثانية.

• قوله (قدّس سرّه): «**كما إذا كانت هي مورد السؤال وجاء المطلق كجواب على هذا السؤال**»، عندما يسأل أحدهم الإمام: هل يجب عليّ إكرام الفقير العادل، ويجيبه الإمام قائلاً: أكرم الفقير، يعني أكرم الفقير العادل.

قوله (قدّس سرّه): «**وهذا ما يسمّى بالقدر المتيقّن في مقام التخاطب**»، لا من الخارج.

• قوله (قدّس سرّه): «**وقد اختار صاحب الكفاية** (رحمه الله) **أن هذا يمنع من دلالة الكلام على الإطلاق**»، أي أن القدر المتيقن في مقام التخاطب يمنع من تطبيق تلك الكبرى وهي ما لم يقله لم يرده؛ لأنّه هنا لو أراده ولم يقله لا يلزم منه نقض الغرض، ففي هذه الحالة قد يكون مراده مختصاً بالقدر المتيقن وهو الفقير العادل في المثال.

• قوله (قدّس سرّه): «**لأن كلامه وافٍ ببيان القدر المتيقن**»، أي لأنّ كلام المولى وافٍ ببيان القدر المتيقن باعتبار أنّ المخاطب فهم هذا المعنى.

• قوله (قدّس سرّه): «**فإذا كانت العدالة جزءاً من الموضوع، يلزم أن لا يكون تمام الموضوع بيّناً، إذ لا يوجد ما يدلّ على قيد العدالة**»، المراد منها أن المولى وظيفته بيان الجعل، ومدلول الخطاب هو الجعل لا تطبيقات الجعل، فلابدّ أن يبيّن تمام موضوع الجعل، وإذا كان المولى في مقام بيان تمام موضوع الجعل وكان مراده العدالة ولم يبيّنه، يلزم نقض الغرض.

• قوله (قدّس سرّه): «**ومجرّد أن الفقير العادل هو المتيقن في الحكم، لا يعني أخذ قيد العدالة في الموضوع**»، الذي هو الجعل.

• قوله (قدّس سرّه): «**فقرينة الحكمة تقتضي إذن عدم دخل قيد العدالـة حتـى في هذه الحالة**»، أي حتـى في الحالـة الثالثـة، أي وجـود قـدر متـيقن في مقـام التخاطب؛ لأنّه نتمسّك بكبرى أنه ما لم يقله لم يرده حقيقةً وجداً.

قوله (قدّس سرّه): «**بل على عدم ذكر القيد متّصلاً**»، بل تتوقّف على عدم ذكـر القيد متّصلاً؛ لأنّه إذا ذكر القيد متّصلاً انخرمت الصغرى، وبالتـالي لا يبقـى مجال لتطبيق الكبرى عليها.

(٧٦)

تنبيهات في تكميل نظرية الإطلاق

- التنبيه الأوّل: دخالة الإطلاق في تكوين المدلول التصديقي

[تنبيهات]

وتكميلاً لنظريةِ الإطلاقِ لابدَّ مِن الإشارةِ إلى عدّةِ تنبيهات:

التنبيهُ الأوّل: أنّ أساسَ الدلالةِ علَى الإطلاق ـ كما عرَفتَ ـ هو الظهورُ الحاليُّ السياقيُّ، وهذَا الظهورُ دلالتُه تصديقيةٌ، ومِن هنا كانت قرينةُ الحكمةِ الدالّةُ علَى الإطلاقِ ناظرةً إلى المدلولِ التصديقيِّ للكلامِ ابتداءً، ولا تدخلُ في تكوينِ المدلولِ التصوّريِّ، خلافاً لما إذا قيلَ بأنَّ الدلالَة علَى الإطلاقِ وضعيةٌ؛ لأخذِه قيداً في المعنَى الموضوعِ له، فإنها تدخلُ حينئذٍ في تكوينِ المدلولِ التصوّريّ.

الشرح

تكميلاً لنظرية الإطلاق يشير الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه) إلى عدة تنبيهات:

التنبيه الأوّل: دخالة الإطلاق في تكوين المدلول التصديقي

بناءً على ما سبق من أنّ اسم الجنس ليس موضوعاً للمعنى المطلق، فلا يدخل الإطلاق في تكوين المدلول التصوّري، وإنّما يدخل في تكوين المدلول التصديقي فقط، وأما المدلول التصوّري فلا يوجد فيه إطلاق، بل يوجد فيه عدم ذكر القيد، وهذا لا يكفي للإطلاق بمفرده.

بعبارة أخرى: إنّ الإطلاق – بناء على ما قبل سلطان العلماء- يدخل في تكوين المدلول التصوّري؛ لأن اسم الجنس ـ بحسب الفرض ـ قد وُضع للماهية المطلقة، فيكون الإطلاق جزءاً من المعنى الموضوع له اللفظ، فيدخل في تكوين الدلالة الوضعية التي هي – عند غير أصحاب مسلك التعهّد- الدلالة التصوّرية[1].

أما على مبنى سلطان العلماء وما بعده، فلا يدخل الإطلاق في تكوين المدلول الوضعي – سواء كان المدلول الوضعي هو الدلالة التصوّرية أم الدلالة التصديقية- لأنّ الإطلاق كما تقدّم يعتمد على الظهور الحالي السياقي الناشئ من التطابق بين الدلالات، وبناء على ذلك يكون الإطلاق مكوّناً للدلالة التصديقية.

قال المصنّف (قدّس سرّه): «إنّ الإطلاق الحكمي مدلول تصديقي وليس

---

(١) (على غير مسلك التعهد)؛ لأنه على مسلك التعهد يكون المدلول الوضعي هو الدلالة التصديقية، أما الدلالة التصديقية فمن باب تداعي المعاني.

مدلولاً تصوّرياً؛ لأن الإطلاق الحكمي مدلول التزامي لذلك الظهور الحالي السياقي، وهو كون المتكلّم أنه في مقام بيان تمام مرامه بشخص كلامه، والمقصود من المرام هو المقصود الجدي التصديقي له دون التصوّري التخيلي، كما أن البناء العقلائي قائم على أنّ الإنسان إنما يُبرز تمام مراده الجدي الواقعي في مقام التأثير والعمل، وعليه: فالظهور الحالي السياقي ناظر إلى مرحلة المدلول الجدّي، وبالدلالة الالتزامية نثبت الإطلاق في هذه المرحلة»[1].

أضواء على النص

- قوله (قدّس سرّه): «**لأخذه قيداً في المعنى الموضوع له**»، أي لأخذ الإطلاق قيداً في المعنى الموضوع له اسم الجنس.
- قوله (قدّس سرّه): «**فإنها**»، أي الدلالة على الإطلاق.

(١) تمهيد في مباحث الدليل اللفظي، مصدر سابق: ج٧، ص٥١٦.

(٧٧)

التنبيه الثاني

الإطلاق قد يكون شمولياً أو بدلياً

- الإطلاق الشمولي والبدلي
- المسالك في توجيه منشأ الشمولية والبدلية
  - ✓ المسلك الأوّل: مسلك السيد الخوئي
  - ✓ المسلك الثاني: مسلك المحقّق العراقي
  - ✓ المسلك الثالث: مسلك المحقّق الأصفهاني

التنبيهُ الثاني: إن الإطلاقَ تارةً يكونُ شمولياً يَستدعي تعدُّدَ الحكمِ بتعدُّدِ ما لطرفِه مِن أفرادٍ، وأخرى بدَلياً يستَدعي وحدةَ الحكم. فإذا قيلَ: (أكرمِ العالمَ) كان وجوبُ الإكرام متعدّداً بتعدُّدِ أفرادِ العالمِ، ولكنه لا يتعدَّدُ في كلِّ عالم بتعدُّدِ أفرادِ الإكرام.

وقد يقالُ: إن قرينةَ الحكمةِ تُنتِجُ تارةً الإطلاقَ الشموليَّ، وأخرى الإطلاقَ البدليَّ. ويُعتَرضُ على ذلك: بأنّ قرينةَ الحكمةِ واحدةٌ، فكيفَ تُنتِجُ تارةً الإطلاقَ الشموليَّ، وأخرى الإطلاقَ البدليّ؟

وقد أُجيبَ على هذَا الاعتراض بعدّةِ وجوه:

الأوّلُ: ما ذكَرهُ السيدُ الأستاذ من أنَّ قرينَةَ الحكمةِ لا تُثبِتُ إلاَّ الإطلاقَ بمعنَى [عدم] القَيد، وأمَّا البدليةُ والاستغراقيةُ فيثبُتُ كلٌّ منهما بقرينةٍ إضافية. فالبدليةُ في الإطلاقِ في متعلَّقِ الأمرِ مثلاً تَثبتُ بقرينةٍ إضافيةٍ، وهي أنَّ الشموليةَ غيرُ معقولةٍ؛ لأنَّ إيجادَ جميعِ أفرادِ الطبيعةِ غيرُ مقدورٍ للمكلفِ عادةً، والشموليةُ في الإطلاقِ في متعلّقِ النهي مثلاً، تَثبُتُ بقرينةٍ إضافيةٍ، وهيَ: أنّ البدليةَ غيرُ معقولةٍ، لأنَّ تركَ أحدِ افرادِ الطبيعةِ علَى البدلِ ثابتٌ بدونِ حاجةٍ إلى النهي.

ولا يصلُحُ هذَا الجوابُ لِحَلِّ المشكلةِ؛ إذ توجَدُ حالاتٌ يُمكنُ فيها الإطلاقُ الشموليُّ والبدليُّ معاً، ومع هذا يُعيَّنُ الشموليُّ بقرينةِ الحكمة، كما في كلمةِ (عالم) في قولِنا: (أكرمِ العالَم)، فلابدّ إذن مِن أساسٍ لتعيينِ الشموليةِ أو البدليةِ غير مجرَّدِ كونِ بديلِه مستحيلاً.

الثاني: ما ذكره المحقّقُ العراقيُّ (رحمه الله) مِن أنَّ الأصلَ في قرينةِ الحكمةِ إنتاجُ الإطلاقِ البدليّ، والشموليةُ عنايةٌ إضافيةٌ بحاجةٍ إلى قرينةٍ، وذلك لأنَّ هذه القرينةَ تُثبِتُ أنّ موضوعَ الحكمِ ذاتُ الطبيعةِ بدونِ قيدٍ، والطبيعةُ بدونِ قيدٍ تنطبقُ علَى القليلِ والكثيرِ، وعلَى الواحدِ والمتعدِّدِ.

فلو قيلَ: (أكرمِ العالمَ) وجرَتْ قرينةُ الحكمةِ لإثباتِ الإطلاقِ، كفى في الامتثالِ إكرامُ الواحدِ؛ لانطباقِ الطبيعةِ علَيه. وهذا معنَى كونِ الإطلاقِ من حيثُ الأساسُ بدلياً دائماً، وأمَّا الشموليةُ فتحتاجُ إلى ملاحظةِ الطبيعة ساريةً في جميعِ أفرادِها، وهي مؤونةٌ زائدةٌ تحتاج إلى قرينة.

الثالثُ: أن يقالَ ـ خلافاً لذلك ـ: إن الماهيةَ عندما تُلْحَظُ بدونِ قيدٍ وينصبُّ عليها حكمٌ، إنّما ينصبُّ عليها ذلك بما هيَ مرآةٌ للخارج، فيسري الحكمُ نتيجةً لذلك إلى كلِّ فردٍ خارجيٍّ تنطبقُ عليه تلك المرآةُ الذهنية، وهذا معنى تعدُّدِ الحكمِ وشموليَّتِه.

وأما البدليةُ ـ كما في متعلّقِ الأمر ـ فهيَ التي تحتاجُ إلى عنايةٍ، وهي تقييدُ الماهيةِ بالوجودِ الأوّل. فقولُ: (صلّ) يرجِعُ إلَى الأمرِ بالوجودِ الأوّلِ، ومِن هنا لا يجبُ الوجودُ الثاني.

وعلى هذا فالأصلُ في الإطلاقِ الشموليةُ ما لم تقم قرينةٌ علَى البدلية، وتحقيقُ الحالِ في المسألةِ يوافيك في بحثٍ أعلى إن شاء الله تعالى.

الشرح

عندما نجري مقدّمات الحكمة تارة تفيد إطلاقاً شمولياً وأخرى تفيد إطلاقاً بدلياً، كما في قول المولى: (لا تكذب)، وقوله: (صلِّ). بل في خطاب واحد يمكن أن يكون الإطلاق بلحاظ المتعلق بدلياً وبلحاظ الموضوع شمولياً، كما في: (أكرم العالم) فهو بلحاظ العالم شمولي، وبلحاظ الإكرام بدلي. وحيث إن مقدّمات الحكمة واحدة وتعتمد على ظهور عرفي سياقي واحد، فالمفروض إما أن يفيد الشمولية دائماً، وإما أن يفيد البدلية دائماً، فلماذا إذا أجريناه في المتعلّق أفاد البدلية، وإذا أجريناه في الموضوع أفاد الشمولية؟[1]

بعبارة أخرى: «إنا نلاحظ أنّ الإطلاق الذي يثبت بمقدّمات الحكمة، تارةً يكون شمولياً كما في قوله: ﴿أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ﴾، وأخرى يكون بدلياً، كما في قوله: (أعتق رقبة)، حيث إنّ كلّ بيع حلال في الأوّل قبل ورود القيد، بينما إطلاق المادّة في الثاني بدلي وليس متعيّناً في رقبة خاصّة، بل قد يكون الإطلاق في حكم واحد هو بلحاظ موضوعه شمولياً، وبلحاظ متعلّقه بدلياً كما في قوله: (أكرم العالم)، فإنه بلحاظ أفراد العالم يكون الحكم شمولياً، ولكن بلحاظ أقسام الإكرام لا يجب إلا تحقيق مسمّى الإكرام دون تحقيق كلّ أنواعه، كما أنه قد يكون في مورد بلحاظ المتعلّق شمولياً أيضاً كما في قوله: (لا

---

(١) وهناك سؤال آخر يمكن أن يطرح في المقام لم يتعرَّض له المصنّف (قدّس سرّه) هنا، حاصله: كيف نميّز أن هذا الإطلاق شمولي أو بدلي، مع أن قرينة الحكمة واحدة وليست متعددة، وهي الظهور العرفي السياقي الحالي؟ منه حفظه الله.

تكذب)، ومن هنا يُطرح سؤال عن منشأ الشمولية والبدلية رغم كون الدال على الإطلاق واحداً في جميع الموارد، وهو مقدّمات الحكمة، إذن كيف اختلفت النتيجة فيها، حيث أنتجت أحياناً البدلية، وأحياناً الشمولية»[1].

قبل بيان المسالك التي سلكها الأعلام من الأصوليين للجواب عن هذا السؤال، ينبغي أن نشير - ولو بشكل سريع - إلى المقصود من الإطلاق الشمولي والإطلاق البدلي.

الإطلاق الشمولي والبدلي

الإطلاق الشمولي: هو الذي يدلّ على استيعاب وشمول جميع أفراد المطلق، مثل: ﴿وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ﴾[2]. فإن الإطلاق في (البيع) شمولي؛ لأنه يشمل جميع أفراد البيع ويستوعبها. وكذا في مثل: (أكرم العالم)، فإن الإطلاق بلحاظ أفراد العالم إطلاق شمولي، فيجب إكرام كلّ من صدق عليه عنوان: (العالم).

الإطلاق البدلي: هو الذي يدلّ على فرد واحد من بين جميع الأفراد، لكن على نحو البدل، مثل: (أعتق رقبة)، فإن ذلك دال على لزوم عتق رقبة واحدة من بين الرقاب على نحو البدل، ومثله: (أكرم عالماً).

المسالك في توجيه منشأ الشمولية والبدلية

ذكر الأعلام عدة مسالك لبيان منشأ الشمولية والبدلية رغم كون الدال على الإطلاق واحداً في جميع الموارد:

الأوّل: مسلك السيد الخوئي

ذهب السيد الخوئي (رحمه الله) إلى أن الإطلاق لا يدلّ إلاّ على أن الطبيعة هي

---

(١) تمهيد في مباحث الدليل اللفظي، مصدر سابق: ج٧، ٥١٩.

(٢) البقرة: ٢٧٥.

المرادة جداً، ولمعرفة هذه الطبيعة المرادة جداً هل هي على نحو البدلية أم الشمولية ننظر إلى المورد، فإن كان الشمولي محالاً وغير معقول كانت الطبيعة المرادة هي البدلية، وإن كان البدلي غير معقول كانت الطبيعة المرادة هي الشمولية. فعندما يقول المولى: (صلِّ)، فلا يعني هذا أنه يريد جميع أفراد الصلاة؛ لأنه تكليف بغير المقدور. نعم، إذا استحالت الشمولية وكانت غير معقولة، تعيَّن كون المراد هي البدلية. أما عندما يقول: (لا تكذب)، فلا يعقل أن يكون المراد – هنا– البدلية؛ لعدم استطاعة أي شخص الإتيان بكلّ أنواع الكذب، فلا يعقل أن يراد البدلية، ومع استحالتها تعيَّن أن المراد هي الشمولية.

وقد أوضح ذلك بقوله: «إن السبب الموضوعي لاختلاف نتيجة مقدّمات الحكمة إنما هو اختلاف خصوصيات الموارد، ففي مورد لخصوصية فيه تنتج مقدّمات الحكمة الإطلاق الشمولي، وفي مورد آخر لخصوصية فيه تنتج الإطلاق البدلي، مع أن الموردين يكونان متحدين بحسب الموضوع والمتعلّق.

مثلاً: في مثل قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا مِنْ السَّمَاءِ مَاءً طَهُوراً﴾، تنتج المقدّمات الإطلاق الشمولي، ببيان أن جعل الطهور لفرد ما من الماء في العالم لغو محض، فلا يصدر من الحكيم.

فإذن لا محالة يدور الأمر بين جعله لكل ما يمكن أن ينطبق عليه هذا الطبيعي في الخارج، وجعله لخصوص حصّة منه: كالماء الكر – مثلاً– أو الجاري أو نحو ذلك، وحيث إنه لا قرينة على تقييده بخصوص حصّة خاصّة، فلا محالة قضية الإطلاق الثابت بمقدّمات الحكمة هي إرادة الجميع، فإن الإطلاق في مقام الإثبات كاشف عن الإطلاق في مقام الثبوت بقانون تبعية المقام الأوّل للثاني.

وأما في مثل قولنا: (جئني بماء)، فتنتج المقدّمات الإطلاق البدلي، مع أن كلمة (ماء) في كلا الموردين قد استعملت في معنى واحد، وهو الطبيعي

الجامع، ولكن خصوصية تعلّق الحكم بهذا الطبيعي على الأوّل تقتضي كون نتيجة الإطلاق الثابت بمقدّمات الحكمة شمولياً، وخصوصية تعلّقه به على الثاني تقتضي كون نتيجته بدلياً.

وكذا نتيجة مقدّمات الحكمة في مثل قوله تعالى: ﴿**وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ**﴾، و﴿**تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ**﴾ و ﴿**أَوْفُوا بِالْعُقُودِ**﴾، وما شابه ذلك شموليّة، باعتبار أن جعل الحكم لفرد ما من البيع أو التجارة أو العقد في الخارج لغو محض، فلا يترتّب عليه أيّ أثر.

ومن المعلوم أنه يستحيل صدور مثله عن الحكيم، فإذا لا محالة: إما أن يكون الحكم مجعولاً لجميع أفراد تلك الطبائع في الخارج من دون ملاحظة خصوصية في البين، وإما أن يكون مجعولاً لحصّة خاصّة منها دون أخرى.

وبما أن إرادة الثاني تحتاج إلى نصب قرينة تدلّ عليها - والمفروض أنه لا قرينة في البين- فإذن مقتضى الإطلاق الثابت بمقدّمات الحكمة هو: إرادة جميع أفراد ومصاديق هذه الطبائع. وهذا بخلاف نتيجة تلك المقدّمات في مثل قولنا: (بع دارك) - مثلاً- أو (ثوبك) أو ما شاكل ذلك، فإنها في مثل هذا المثال بدلي لا شمولي، مع أن كلمة (بيع) في هذا المثال والآية الكريمة قد استعملت في معنى واحد، وهو الطبيعي الجامع، ولا تدلّ في كلا الموردين إلا على إرادة تفهيم هذا الجامع، ولكن لخصوصية في هذا المثال كان مقتضى الإطلاق فيه بدلياً، وهذه الخصوصية هي: عدم إمكان أن يراد من بيع الدار: بيعها من كلّ أحد وبكلّ شيء، ضرورة أن العين الواحدة الشخصية غير قابلة لأن يبيعها من كلّ شخص وبكلّ صيغة في زمان واحد. هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى: إن المفروض عدم تقييد بيعها من شخص خاص وفي زمان مخصوص. فالنتيجة في ضوئهما: هي جواز بيعها من أيّ شخص أراد بيعها منه، وهذا معنى الإطلاق البدلي وكون المطلوب هو صرف الوجود.

ومن ذلك يظهر حال الأوامر المتعلّقة بالطبائع: كالأمر المتعلّق بالصلاة والصوم والحج وما شاكل ذلك، فإن قضية الإطلاق الثابت فيها بمقدّمات الحكمة الإطلاق البدلي وصرف الوجود، وذلك لما عرفت: من أنه لا يمكن أن يراد من المكلف كلّ ما يمكن أن تنطبق عليه هذه الطبائع في الخارج، لاستحالة إرادة ذلك، لأنه تكليف بالمحال، وإرادة بعض أفرادها دون بعضها الآخر تحتاج إلى دليل، فإذا لم يكن دليل في البين فمقتضى الإطلاق هو: أن المطلوب واحد منها، وصرف وجودها المتحقّق بأوّل الوجودات.

وأما تكرار الصلاة في كلّ يوم والصوم في كلّ سنة فهو من جهة الأدلّة الخاصّة، لا من ناحية دلالة الأمر عليه. وهذا بخلاف ما إذا فرض تعلّق النهي بتلك الطبائع، فإن مقتضى الإطلاق الثابت فيها بمقدّمات الحكمة هو الإطلاق الشمولي لخصوصية في تعلّق النهي بها، وهي: أنه لا يمكن أن يريد المولى حرمان المكلف عن بعض أفرادها، لأنه حاصل، ولا معنى للنهي عنه، وإرادة حصّة خاصّة منها بحسب الأفراد العرضية أو الطولية تحتاج إلى دليل، وحيث إنه لا دليل عليها فقضية الإطلاق لا محالة هي العموم الشمولي»[1].

مناقشة المصنّف لمسلك السيد الخوئي

يرى الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه) أنّ هذا المسلك تام على نحو الموجبة الجزئية.

توضيح ذلك: صحيح أنه إذا كان الأوّل محالاً ثبت الثاني؛ فإذا استحالت الشمولية تثبت البدلية، وإذا استحالت البدلية تثبت الشمولية. ولكن في الموارد التي يكون كلاهما ممكناً كما في: (أكرم العالم)، لا يبقى في البين ضابط نثبت من خلاله الشمولية أو البدلية.

قال الأستاذ الشهيد في التمهيد: «وهذا المسلك غير تام، فإنه لم يضع يده

(١) محاضرات في أصول الفقه، مصدر سابق: ج ٤، ص ١٠٨-١١٠.

على سر فذلكة المسألة وذلك أنه ليس دائماً إذا عيّنّا كون الإطلاق بدلياً تكـون الشمولية مستحيلة، وكذا العكس، إذ قد تتعيّن الشمولية مع أن البدلية ممكنة، ففي قوله: (أكـرم العـالم)، إذا أجرينـا مقـدّمات الحكمـة في الموضـوع، وهـو (العالم)، يكون الإطلاق فيه شمولياً بحسب الفهم العرفي، بينما في هذا المورد، البدلية غير مستحيلة، إذ من المعقول أن يحكم المولى بوجوب إكرام عالم واحد كما لو قال: (أكرم عالماً واحداً)، أو (واحداً من العلماء)، فإنّ هذا غير معقول، وإذا كان كلّ منهما ممكناً، فلما فهم العـرف الـشمولية دون البدليـة في المثـال؟ وهذا يكشف أن الفذلكة ليست هي بإضـافة إحـدى تلـك المقـدّمتين، إذ قـد يُفرض إمكانهما مع أن العرف يُعيّن أحدهما فقـط، إذن فيبقـى الـسؤال: لمـاذا اختلفت النتيجة في مقدّمات الحكمة؟»[1].

فتحصّل: أن القرينة التي ذكرهـا الـسيد الخـوئي (رحمه الله) وهـي اسـتحالة الشمولية أو استحالة البدلية تنتقض بالأمثلة التي يكـون كـلٌ مـن الـشمولية والبدلية فيها ممكناً.

ولكن يمكن أن يقال بأن الإشكال المتقـدّم لا يـرد عـلى مـا أفـاده الـسيد الخوئي (رحمه الله)؛ وذلك لأنه لم يذكر هذا البحث ضمن مباحث الإطلاق، وإنـما ذكره في أوّل مبحث النواهي، وتحديداً في ما يفترق به الأمر عن النهي، حيـث ذكر - هناك- أنّ من جملة ما يفترق به الأمر عن النهي: أن الإطلاق في الأمـر بدلي وفي النهي شمولي، باعتبار أنه في النهي لو حملناه على البدلية يلـزم اللغـو وتحصيل الحاصل، لأن المكلف تارك لبعض المنهي عنه قبل أن يُنهى عنه. أمـا في الأوامر فإنّ المكلف غير قـادر عـلى الإتيـان بجميـع مـصاديق المـأمور بـه -كالـصلاة مـثلاً- في عـالم الخـارج. فالـسيد الخـوئي (رحمه الله) لم يـذكر قرينـة

(١) تمهيد في مباحث الدليل اللفظي، مصدر سابق: ج٧، ص٥٢١.

الاستحالة، للتفريق بين مطلق البدلية والشمولية، وإنما ذكرها في مقام التفريق بين الشمولية في النواهي والبدلية في الأوامر.

فتحصّل: أنّ السيد الخوئي (رحمه الله) لم يدَّع أن قرينة البدلية هي استحالة الشمولية، وقرينة الشمولية هي استحالة البدلية كقاعدة كلية، وإنما في باب الأمر والنهي. وما نقض به المصنّف (قدّس سرّه) كان في البدلية والشمولية في الأمر فقط - أي في مثل: (أكرم العالم)، فنفس العالم لها قابلية البدلية ولها قابلية الشمولية- لا في الأمر والنهي.

بعبارة أخرى: إنّ الاستحالة ليست هي القاعدة الكلية عند السيد الخوئي حتى ينقض عليه بأن بعض الموارد لا توجد فيها استحالة، وإنما السيد الخوئي يرى أنّ كلاً من البدلية والشمولية تحتاجان إلى قرينة، غاية الأمر في الأوامر والنواهي كانت القرينة هي الاستحالة، وهذا لا يعني أن الاستحالة دائماً هي قرينة البدلية والشمولية. وإن شئت فقل: إنّ الضابطة التي طرحها السيد الخوئي (رحمه الله) تتلخص في أنّ كلاً من البدلية والشمولية خارجتان عن قرينة الحكمة، ويستفادان من دال خارجي، قد تكون هي الاستحالة وقد تكون شيئاً آخر. وبهذا يندفع ما أورده المصنّف على السيد الخوئي.

الثاني: مسلك المحقّق العراقي

المسلك الثاني من المسالك التي ذُكرت لتوجيه منشأ الشمولية والبدلية رغم كون الدال على الإطلاق واحداً في جميع الموارد، ما ذكره المحقّق العراقي[1]، وحاصله: أنّ الأصل في قرينة الحكمة أنها دائماً تنتج الإطلاق البدلي؛ لأنّ قرينة الحكمة تقول: إنّ الطبيعة - التي هي اسم الجنس- مرادة وغير مقيّدة بقيد، وهي كما تتحقّق في فرد واحد تتحقّق في كثيرين، فإذا كانت

---

(١) أُنظر: نهاية الأفكار، مصدر سابق: ج١-٢، ص٥٦٩.

كذلك فهي لا تقتضي إلاّ ما يوجدها، وهو البدلية. أما الإطلاق الشمولي فهو عناية زائدة ثبوتاً تحتاج إلى قرينة أخرى وراء مقدّمات الحكمة إثباتاً، فإن وجدت أفادت الإطلاق الشمولي، وإلا فالإطلاق بدلي.

بعبارة أخرى: «إنّ مقدّمات الحكمة تثبت أن مصبّ الحكم وموضوعه هو الطبيعة بلا قيد زائد عليها، وهذا معناه: أن ما هو موضوع الحكم هو الطبيعة بين القليل والكثير أو الواحد والمتعدّد، إذن فهي بهذا المعنى تصدق على كلّ منهما. وهذا معناه كفاية الإتيان بفرد واحد في مقام الامتثال؛ لأنه محقّق للجامع الذي وقع موضوعاً للحكم.

والاكتفاء بواحد في مقام الامتثال، يعني: أن الإطلاق بدلي،؛ إذ ليس معنى البدلية إلا ما يكفي في مقام الامتثال الإتيان بفرد واحد. وهنا: مقدّمات الحكمة تقتضي هذه النتيجة، لأنها تُثبت أن متعلّق الحكم هو الجامع بين الواحد والكثير، وهذا معنى الإطلاق البدلي، فلو أراد المولى حينئذٍ إلزام المكلف بأن يأتي بتمام الأفراد، إذن لابدّ له من أن يلحظ الطبيعة فانية وسارية إلى تمام الأفراد، وهذه عناية زائدة تحتاج إلى قرينة، فإن دلّت قرينة خاصّة عليها فهي، وإلا فمقتضى الأصل والطبع الأولي لمقدّمات الحكمة هو الإطلاق البدلي»[1].

فتحصّل أن للمحقّق العراقي (رحمه الله) **دعويين**:

الأولى: أنّ قرينة الحكمة تنتج الإطلاق البدلي، ودليلها: أنّ المتكلّم عندما يكون في مقام البيان ولم ينصب قيداً، دلّ ذلك على أنّ المتكلّم يريد إيجاد الطبيعة غير المقيّدة بصفة، وإيجاد الطبيعة كذلك يحصل بإيجاد فرد من أفرادها، وهذا معنى الإطلاق البدلي.

---

(١) تمهيد في مباحث الدليل اللفظي، مصدر سابق: ج٧، ص٥٢١.

الثانية: أنّ الشمولية عناية زائدة تحتاج إلى قرينة، ودليلها: لما ثبت في الدعوى الأولى أن المتكلّم يريد إيجاد ذات الطبيعة بدون قيد، فحتى تحمل على الشمولية لابدّ أن تلحظ الطبيعة على نحو الوجود الوسيع الساري في جميع الأفراد، وهذا شيء زائد على مقدّمات الحكمة، فإذا كان كذلك فلابدّ من دال خارج عن مقدّمات الحكمة يدلّ عليه؛ لأنّ الشمولية ليست خصوص الطبيعة، بل الطبيعة السارية في جميع أفرادها، وهذا اللحاظ عناية زائدة على مقدّمات الحكمة، فإن وجد في الكلام ما يدلّ على هذه العناية الزائدة، وإلا كان مقتضى الإطلاق وقرينة الحكمة الحمل على البدلية[1].

مناقشة المصنّف لما أفاده المحقّق العراقي

لم يعلّق الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه) على مسلك المحقّق العراقي (رحمه الله) في متن

---

(١) إنّ البدلية في الإطلاق هي عدم اللحاظ للقيد، أما الشمولية في الإطلاق فهي لحاظ كلّ الأفراد. فإذا كانت الشمولية في الإطلاق هي لحاظ كلّ الأفراد، من هنا نسأل: ما الفرق بين العموم والإطلاق؟ في العموم يلحظ المولى في مرتبة الحكم جميع الأفراد الداخلين تحت حكمه، فيكون العموم الشمولي لفظياً. أما الإطلاق الشمولي فهو عدم ذكر القيد وبقرينة الحكمة نثبت الشمولية.

فإن قلت: إن الشمولية في الإطلاق تحتاج إلى لحاظ الأفراد، وهذا معناه أنّ الإطلاق يكون لفظياً، وقد قلنا أن الإطلاق لا يستفاد من اللفظ وإنّما من ظهور عرفي سياقي.

قلت: ليس معنى الشمولية في الإطلاق لحاظ الأفراد، بل الشمولية في الإطلاق عدم ذكر القيد. نعم، إذا كنا نقول إنّ الإطلاق مدلول لفظي وضعي، ينبغي أن يأخذ جميع الأفراد في الشمولية، وحينها لا يبقى فرق بين الإطلاق الشمولي وبين العموم، بينما نحن نحسّ بالوجدان أن هناك فرقاً بين (أكرم العالم)، و(أكرم كلّ عالم). ففي المثال الثاني يكون الشمول مأخوذاً في مرحلة اللفظ، أما في المثال الأوّل فإن الشمول غير مأخوذ في مرحلة اللفظ، وإنّما مستفاد من الخارج. منه حفظه الله.

الحلقة، ولكنه في بحوث الخارج صرّح بعدم تماميته، حيث قال: «وهذا المسلك غير تام، وذلك:

أولاً: لما تقدّم من أنّ الطبيعة في موارد الإطلاق لا ينظر فيها إلى الأفراد، لا على سبيل البدل، ولا على سبيل الشمول والاستيعاب، بل الملحوظ فيها هو ذات الطبيعة، إذن فافتراض أن الشمولية تحتاج إلى عناية ثبوتية زائدة - وهي ملاحظة الطبيعة سارية إلى تمام الأفراد بحيث يُرى فيها كلّ الأفراد- غير صحيح؛ لأنّ الأفراد كثيرة، وهذه الكثرة لا تُرى بالمفهوم الواحد المنتزع من الحيثية المشتركة بين سائر الأفراد، وإلا رجع المطلق إلى العموم الأداتي وكان مثله.

وثانياً: إن ما افترضه من احتياج الإطلاق الشمولي إثباتاً إلى قرينة إضافية تُضاف إلى مقدّمات الحكمة، فهذا أيضاً خلاف الواقع خارجاً، فأيُّ قرينة تُثبت أن (العالم) في قوله: (أكرم العالم)، مطلق إطلاقاً شمولياً، مع أنه ليس عندنا إلا مقدّمات الحكمة؟ إذن كيف فهمنا الشمولية؟»[1].

الثالث: مسلك المحقّق الأصفهاني

تقدّم أنّ مقدّمات الحكمة مع أنها في جميع موارد المطلق واحدة، وهي كون المتكلّم في مقام البيان وعدم نصب قرينة على التقيد، إلا أنها تارة تُنتج البدلية وأخرى تُنتج الشمولية. ولتوجيه ذلك ذكر المصنّف (قدّس سرّه) مسالك ثلاثة، تقدّم اثنان منها. أما ثالث المسالك، فهو المستفاد من كلمات المحقّق الأصفهاني في نهاية الدراية؛ إذ ذهب (رحمه الله) إلى أن مقدّمات الحكمة لا تنتج إلا نوعاً واحداً من الإطلاق وهو الإطلاق الشمولي، أما الإطلاق البدلي فيستفاد من دال خارج عن مقدّمات الحكمة.

---

(١) تمهيد في مباحث الدليل اللفظي، مصدر سابق: ج٧، ص٥٢٢.

وحاصل ما أفاده (قدّس سرّه): تقدّم في المباحث السابقة أن الحكم الشرعي لا يتعلّق بالأعيان الخارجية؛ لأن الخارج هو ظرف سقوط الحكم لا ظرف ثبوته، فإذا تحقّق الشيء في الخارج تحقّق الامتثال والسقوط، لا ثبوت الحكم؛ لأن الحكم لو تعلّق بما هو في الخارج للزم تحصيل الحاصل. وكذلك الحكم الشرعي لا يتعلّق بالصورة الذهنية بما هي صورة ذهنية؛ لأن الصورة الذهنية بما هي كذلك، لا تكون منشأً للمصلحة والمفسدة والمحبوبية والمبغوضية. فتعيَّن أن يكون متعلّق الحكم الشرعي هو الصورة الذهنية التي تكون مرآة للخارج. وحينئذٍ إذا قال المولى: (أكرم العالم)، لم يتعلّق وجوب الإكرام بالعالم الخارجي ولا بالصورة الذهنية في حدّها وحدودها، وإنما بالصورة الذهنية للعالم التي تحكي عن الخارج وتكون مرآة له.

وهذه الصورة الذهنية التي تكون متعلّقاً للحكم الشرعي بما هي مرآة للخارج في حد ذاتها قابلة لأن تنعكس فيها جميع الأفراد. ومن الواضح أن رؤية جميع الأفراد من خلال الصورة لا يحتاج إلى مؤونة زائدة غير قابلية المفهوم للانطباق على الأفراد، وهذا معنى أن مقدّمات الحكمة تقتضي الحمل على الشمولية؛ باعتبار أن المراد من الشمولية جميع الأفراد، والصورة التي هي متعلّق الحكم الشرعي لها قابلية الانطباق.

وهذا بخلاف ما لو أردنا البدلية، فإن في البدلية نوعاً من التقييد، حيث تقيد الصورة بقيد الوحدة غير المعينة. وهذا النوع من التقييد لا يُعطيه صرف انعكاس الأفراد من خلال الصورة، بل يحتاج إلى عناية زائدة؛ ولأجل ذلك كان الإطلاق الشمولي هو المتناسب مع مقدّمات الحكمة ولا يحتاج إلى شيء زائد، بخلاف البدلية.

بعبارة أخرى: لو قال المولى: (أكرم الفقير)، فهل يريد اسم الجنس الذي هو أمر ذهني أو يريد ما هو المحكي بالفقير؟ وعندما يجعل المولى العالم

موضوعاً لحكمه بقوله: (أكرم العالم)، فهل يريد العالم بما هو صورة في الذهن أو يريد المرئي بالعالم؟ من الواضح أنّه يريد المحكي في الخارج، وهو متعدّد، فهو يريد كلّ ما يُحكى بهذه الصورة فإذن الإطلاق شمولي.

فتلخّص: أنّ المولى عندما يقول: (أكرم العالم)، لا يريد هذه الصورة الذهنية، بل يريد ما هو المحكي بهذه الصورة الذهنية، فزيد العالم باعتباره محكياً بهذه الصورة الذهنية فهو يريد إكرامه، وهكذا عمرو وخالد وبكر.. إذن الإطلاق ومقدّمات الحكمة الأصل فيها الشمولية؛ لأنّ مقتضى أخذ الطبيعة في موضوع الحكم هو إرادة المولى الحكم منصباً على المحكي بهذه الطبيعة لا الطبيعة بما هي طبيعة. نعم، لو كان مراد المولى إكرام الفرد الأوّل من هذه الطبيعة، عليه أن يبيّن، وهذا معنى أن البدلية تحتاج إلى عناية. فإذا كان المولى يكتفي بالوجود الأوّل للطبيعة فلابدّ أن يبين أنه يكتفي به ولا يريد الوجود الثاني والثالث. أما مع عدم البيان فقد يكون الوجود الأوّل هو مراده، وكذلك الثاني والثالث، فيكون الأصل في الإطلاق الشمولية دون البدلية.

فتحصّل: أنّ مقدّمات الحكمة لو خُليت ونفسها لاقتضت الإطلاق الشمولي دائماً، فالشمولية هي الأصل في الإطلاق وأن البدلية هي التي تحتاج إلى عناية زائدة ثبوتاً وإلى قرينة خاصّة إثباتاً.

مناقشة المصنّف لما أفاده المحقّق الأصفهاني

ذكر الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه) هذا المسلك - في المتن- من دون أن يعلّق عليه، ولكنه يرى عدم تماميته؛ «لأنّ الإطلاق البدلي في موارده ليس بحاجة إلى عناية ومؤونة زائدة ثبوتاً، ولا إلى قرينة خاصّة إثباتاً»[1].

---

(١) تمهيد في مباحث الدليل اللفظي، مصدر سابق: ج٧، ٥٢٣.

زيادة وتفصيل

تحصّل مما تقدّم في التنبيه الثاني أنّ شيئاً من المسالك الثلاثة التي ذكرها الأعلام لا يفي بالجواب عن السؤال المطروح وهو: كيف أنّ مقدّمات الحكمة مع أنها في جميع موارد المطلق واحدة، تُنتج البدلية تارة والشمولية أخرى؟

وعلى حد تعبير الأستاذ الشهيد في التمهيد: «وكأنّ هذه المسالك المتقابلة في الأجوبة على تلك الظاهرة، ناتجة عن عدم وضع اليد على فذلكة المطلب التي بها يتمّ تفسير إنتاج مقدّمات الحكمة للإطلاق الشمولي تارة، وللإطلاق البدلي تارة أخرى»[1].

والجواب الحقّ على السؤال المتقدّم يتوقّف على بيان مقدّمة، حاصلها: هو أن البدلية والشمولية لهما معنيان:

المعنى الأوّل: هو أن تكون الشمولية والبدلية بحسب عالم الحكم، بمعنى أن الإطلاق البدلي يراد به أن هناك حكماً واحداً، والشمولي يراد به أن هناك أحكاماً متعدّدة، ولكلّ واحد منها عصيان وامتثال مستقلّ، كما في قوله: «أكرم العالم»، و«لا تشرب الخمر»، وهذا هو محلّ الكلام.

المعنى الثاني: هو أن تكونا ـ بعد الفراغ عن كون الحكم واحداً ـ بحسب عالم الامتثال والخروج عن عهدة هذا الحكم الواحد، فيكون في قوله: «صلِّ» الحكم واحداً. وكذلك في قوله: «لا تشرب الخمر» - لو فرضنا أن الحكم واحد- فمع هذا نقول: إنّ امتثال الأمر بدلي، وامتثال النهي شمولي؛ لأن إيجاد الطبيعة يكون بفرد واحد في امتثال الأمر، بينما في امتثال النهي لا يكون إعدام الطبيعة إلا بانعدام جميع أفرادها كما هو الصحيح.

والكلام ليس هنا، وإنما الكلام في المعنى الأول، أي في معنى البدلية

---

(١) تمهيد في مباحث الدليل اللفظي، مصدر سابق: ج٧، ص٥٢٣.

والشمولية في وحدة الحكم وتعدّده، حيث يكفي في المعنى الثاني ما ذكره صاحب الكفاية من أنّ هذا مربوط بنكتة عقلية، وهي: أنّ الطبيعة في الأوامر توجد بفرد واحد، بينما امتثال طلب إعدامها في النواهي لا يكون إلا بإعدام جميع أفرادها.

وأما البدلية والشمولية بالمعنى الأوّل فنقول: إنّ الأصل في كلّ إطلاق بلحاظ الموضوع أن يكون شمولياً إلاّ إذا قامت قرينة على البدلية، وإنّ الأصل في كلّ إطلاق بلحاظ المتعلّق أن يكون بدلياً إلا إذا قامت قرينة على الشمولية. ففي قوله: «أكرم العالم»، الموضوع هو العالم، والمتعلّق هو الإكرام، فإطلاقه من ناحية العالم الأصل فيه الشمولية، وإطلاقه من ناحية الإكرام الأصل فيه البدلية[1].

أضواء على النص

• قوله (قدّس سرّه): «**إنّ الإطلاق تارة يكون شمولياً يستدعي تعدّد الحكم بتعدّد ما لطرفه من أفراد**»، عبَّر بالطرف حتى يكون شاملاً للمتعلّق والموضوع؛ لأن كلاً منهما يصدق عليه أنه طرف.

فإذا قيل: (أكرم العالم) كان وجوب الإكرام متعدّداً بتعدّد أفراد العالم، ولكنه لا يتعدّد في كلّ عالم بتعدّد أفراد الإكرام.

• قوله (قدّس سرّه): «**فإذا قيل أكرم العالم**»، هذه من الأمثلة التي يكون بلحاظ المتعلّق بدلياً وبلحاظ الموضوع شمولياً.

• قوله (قدّس سرّه): «**فإذا قيل: (أكرم العالم) كان وجوب الإكرام متعدّداً بتعدّد أفراد العالم**»، إذن بلحاظ الموضوع يكون شمولياً.

---

(١) انظر: تمهيد في مباحث الدليل اللفظي، مصدر سابق: ج٧، ص٥٢٣، ٥٢٤. بتصرف. ثم إن السيد الشهيد (قدّس سرّه) يُفصّل الكلام في ما أفاد. وللمزيد راجع إلى ص٥٢٧.

• قوله (قدّس سرّه): «**ولكنه لا يتعدّد في كلّ عالم بتعدّد أفراد الإكرام**»، هل كلّ أفراد الإكرام لابدّ أن يكرم به العالم الواحد أم ما يصدق عليه إكرام؟ ما يصدق عليه إكرام لا كلّ أفراد الإكرام، فإذا كان القيام إكراماً، وإعطاء دينار إكراماً، فهل يجبان معاً أم يكفي أحدهما؟ الجواب: يكفي أحدهما، وهذا معناه البدلي.

• قوله (قدّس سرّه): «**ويعترض على ذلك بأن قرينة الحكمة واحدة**»، أي تعتمد على تلك الكبرى، وهي (ما لم يقله لم يرده)، وهو ظهور عرفي سياقي واحد.

• قوله (قدّس سرّه): «**وأما البدلية والاستغراقية**»،أي الشمولية.

• قوله (قدّس سرّه): «**فيثبت كلّ منهما بقرينة إضافية**»، يعني مفاد كلام المولى لا هو البدلية ولا هو الشمولية، بل مفاد كلامه عدم ذكر القيد، واستفادة الشمولية والبدلية يكون من قرينة خارجية.

• قوله (قدّس سرّه): «**لأن إيجاد جميع أفراد الطبيعة غير مقدور للمكلف عادةً**»، والتكليف بغير المقدور محالٌ عقلاً وقبيح.

• قوله (قدّس سرّه): «**لأن ترك أحد أفراد الطبيعة على البدل ثابت بدون حاجة إلى النهي**»، أي حاصل بالفعل بدون حاجةٍ إلى النهي، وطلب تحصيل الحاصل قبيح أو محالٌ.

• قوله (قدّس سرّه): «**إن الأصل في قرينة الحكمة إنتاج الإطلاق البدلي**»، أي أنّ نتيجة قرينة الحكمة هو الإطلاق البدلي، وهذا الظهور العرفي لا يثبت إلاّ الإطلاق البدلي.

• قوله (قدّس سرّه): «**لأنّ هذه القرينة**»، أي قرينة الحكمة.

• قوله (قدّس سرّه): «**لأنّ هذه القرينة تثبت أن موضوع الحكم ذات الطبيعة بدون قيد**»، وهذه هي الصغرى.

• قوله (قدّس سرّه): «**والطبيعة بدون قيد تنطبق على القليل والكثير وعلى**

الواحد والمتعدّد»، فإذن موضوع الحكم ينطبق على الواحد، فمن جاء بفرد واحد امتثل الحكم، وهو الإطلاق البدلي. إذن الإطلاق لا ينتج إلاّ البدلي فمن أكرم عالماً واحداً امتثل.

• قوله (قدّس سرّه): «**لانطباق الطبيعة عليه**»، أي على هذا الواحد بمجرّد أن أكرم شخصاً واحداً امتثل الطبيعة.

• قوله (قدّس سرّه): «**وهي مؤونة زائدة تحتاج إلى قرينة**»، من الخارج.

• قال (قدّس سرّه): «**الثالث: أن يقال خلافاً لذلك**»، والقائل هو المحقّق الأصفهاني (رحمه الله).

• قوله (قدّس سرّه): «**إنّ الماهية عندما تلحظ**»، التعبير بالماهية ليس تعبيراً دقيقاً؛ لأن ليس كلّ الموضوعات التي تنصبّ عليها الأحكام ماهية بالمعنى الأخصّ. نعم، مثل: (أكرم الفقير) الموضوع فيه ماهية، وكذلك: (أكرم الإنسان). أما مثل: (تجب الصلاة) فليست ماهية من الماهيات، والمراد من الماهية في المقام الأمور غير الحقيقية، ومن هنا يسمّون الماهيات في كتب الفقه بالماهيات الاختراعية، وهذه لا يوجد لها تعريف بالجنس والفصل؛ لأنّ التعريف بالجنس والفصل إنما هو مختصّ بالماهيات الحقيقية.

• قوله (قدّس سرّه): «**وينصبّ عليها**» أي على الماهية.

• قوله (قدّس سرّه): «**بما هي مرآة للخارج**» لا بما هي هي، فالمولى لا يريد إكرام صورة الإنسان، بل يريد إكرام ما هو المرئي بالإنسان، وهو زيد وعمرو...

• قوله (قدّس سرّه): «**فيسري الحكم نتيجة لذلك إلى كلّ فرد خارجي تنطبق عليه تلك المرآة الذهنية**»، أي على ذلك الفرد.

• قوله (قدّس سرّه): «**وهذا معنى تعدّد الحكم وشموليته**»، أي وشمولية الحكم. إذن لا يريد إكرام الطبيعة بما هي، بل يريد إكرام ما تنطبق عليه

الطبيعة كزيد وعمرو ... فيجب إكرامهم جميعاً.

• قوله (قدّس سرّه): «**وأما البدلية كما هي متعلّق الأمر فهي التي تحتاج إلى عناية**»، أي أن الشمولية على مقتضى طبع الإطلاق والبدلية تحتاج إلى عناية.

• قوله (قدّس سرّه): «**وهي تقييد الماهية**»، المراد من الماهية موضوع الحكم، لا الماهية الاصطلاحية.

• قوله (قدّس سرّه): «**بالوجود الأوّل**»، إذا كان المولى يريد الوجود الأوّل كان عليه أن يبيّن، وحيث إنه لم يبيّن، فيشمل الوجود الأوّل والثاني والثالث ... الخ.

• قوله (قدّس سرّه): «**فقول: (صلّ) يرجع إلى الأمر بالوجود الأوّل**»، ويحتاج إلى قرينة، وإلا إذا لم يبيّن المولى القرينة نقول: الوجود الأوّل مطلوب، والثاني مطلوب وهكذا.

(٧٨)

التنبيه الثالث

للشمولية والبدلية استعمالان

- الشمولية والبدلية في الحكم
- الشمولية والبدلية في مقام الامتثال

التنبيهُ الثالث: إذا لاحَظْنا متعلّقَ النهي في (لا تكذب)، ومتعلّقَ الأمرِ في (صلِّ)، نجدُ أنّ الحكمَ في الخطابِ الأوّلِ يشتملُ علَى تحريماتٍ متعدّدةٍ بعددِ أفرادِ الكذبِ، وكلُّ كذبٍ حرامٌ بحرمةٍ تخصُّه، ولو كذبَ المكلَّفُ كِذبتَينِ، يعصي حُكمَين و يَستحِقُّ عِقابين.

وأمّا الحكمُ في الخطابِ الثاني فلا يشتملُ إلاّ على وجوبٍ واحد، فلو تركَ المكلَّفُ الصلاةَ لكان ذلك عصياناً واحداً، ويستحقُّ بسببه عقاباً واحداً.

وهذا مِن نتائجِ الشموليةِ في إطلاقِ متعلَّقِ النهي، التي تقتضي تعدُّدَ الحكمِ، والبدليةِ في إطلاقِ متعلَّقِ الأمرِ، الذي يقتضي وحدةَ الحكم.

ولكن قد يتجاوزُ هذا، ويفترضُ النهيَ في حالةٍ لا يعبِّرُ إلاَّ عن تحريمٍ واحدٍ، كما في النهي المتعلَّقِ بماهيةٍ لا تقبل التكرارَ، مِن قبيلِ (لا تُحدِث) بناءً على أنَّ الحدثَ لا يتعدَّدُ، ففي هذه الحالةِ يكونُ التحريمُ واحداً، كما أنَّ الوجوبَ في (صلِّ) واحدٌ.

ولكن مع هذا، نلاحظُ أن هناك فارقاً يظلُّ ثابتاً بينَ الأمرِ والنهي، أو بينَ الوجوبِ والتحريمِ، وهو أنّ الوجوبَ الواحدَ المتعلَّقَ بالطبيعةِ لا يستدعي إلاّ الإتيانَ بفردٍ من أفرادِها، وأما التحريمُ الواحدُ المتعلّقُ بها فهو يستدعي اجتنابَ كلِّ أفرادِها، ولا يكفي أن يُتركَ بعضُ الأفراد.

وهذا الفارقُ ليس مردُّه إلى الاختلافِ في دلالةِ اللفظِ أو الإطلاق، بل إلى أمرٍ عقليٍّ، وهو: أنّ الطبيعةَ توجَدُ بوجودِ فردٍ واحد، ولكنَّها لا تنعدِمُ إلاّ بانعدامِ جميعِ أفرادِها. وحيثُ إنّ النهيَ عن الطبيعةِ يستدعي انعدامَها، فلابدّ من تركِ سائرِ أفرادِها، وحيثُ إنَّ الأمرَ بها يستدعي إيجادَها فيكفي إيجادُ فردٍ مِن أفرادِها.

الشرح

في هذا التنبيه يفرّق السيد الشهيد (قدّس سرّه) بين نوعين من البدلية والشمولية، ويبيّن أن الشمولية والبدلية لهما استعمالان:

الأوّل: الشمولية والبدلية في الحكم

فقد يشتمل الحكم على تحريمات متعدّدة. فإذا تعدّد الحكم يكون شمولياً وأخرى يكون الحكم مشتملاً على وجوب واحد. ولازم ذلك أنه في مورد تعدّد الحكم يتعدّد العصيان والطاعة، وفي موارد الحكم الواحد يكون العصيان والإطاعة واحداً؛ من قبيل: (لا تكذب)، و(صلِّ). فعندما يقول المولى: (لا تكذب)، فلو كذب المكلف عشر مرات استحقّ عشر عقوبات؛ لوجود عشرة أحكام تقول لا تكذب. إذاً، الشمولية موجودة في نفس الحكم لا في الموضوع وفي مقام الامتثال.

أما في مثل: (صلِّ) لو ترك المكلف الصلاة استحقَّ عقاباً واحداً؛ لأنّ الحكم واحد، ولو كان الحكم متعدّداً لاستحق عقوبات متعدّدة.

فتلخّص: أنّ الشمولية والبدلية تارة في الحكم، وهذا يستدعي تعدّد العقاب حيناً ووحدته حيناً آخر. وإذا كان الحكم متعدّداً فالعقاب على المخالفة يتعدّد، وإذا كان الحكم واحداً فالعقاب على المخالفة واحدٌ.

الثاني: الشمولية والبدلية في مقام الامتثال

هناك قسم آخر من الشمولية والبدلية لا يرتبط بالحكم، وإنّما يرتبط في مقام امتثال المكلف، فقد يكون الحكم واحداً ولكن في مقام الامتثال لا يمكن أن يمتثله إلاّ بنحو الشمولية، ولا يستطيع أن يمتثله بنحو البدلية.

إذن هناك شمولية وبدلية لا بمعنى تعدّد الحكم ووحدته، بل شمولية وبدلية في الحكم الواحد، أي في مقام الامتثال. كما في قول المولى: (لا تحدث)، فهذا نهي وضعي لا تكليفي، فلو أحدث بطل وضوءُه، ولكنه لم يرتكب حراماً. نعم، يمكن أن نتصوّره تكليفياً، كما لو كان المكلف في الصلاة وكان قطعها حراماً، فحينئذٍ لا يجوز له أن يحدث اختياراً. والحدث لا يتكرر، فمن كان محدثاً ثمّ أحدث مرة أخرى لم يخالف الحكم إلا مرة واحدة. إذن يوجد عندنا حكم واحد، وامتثاله يتحقّق بإعدام جميع أفراده، وبهذا يكون الامتثال شمولياً، مع أن الحكم واحد. وهكذا في مثل: (صلِّ)، ففي مقام الامتثال يكفي أن نصلّي مرة واحدة. فالحكم واحد وامتثاله يكون على بنحو البدلية.

فتحصّل: أن الشمولية والبدلية، تارة تكون للحكم؛ بمعنى تعدّد الحكم ووحدته، وأخرى أن الحكم واحد ولكن في بعض الأحيان يقتضي الشمولية، وفي البعض الآخر يقتضي البدلية في مقام الامتثال.

إذا عرفت ذلك: فاعلم أنّ محلّ البحث بين علماء الأصول هو الشمولية والبدلية بالمعنى الأوّل؛ لأنّه هو مفاد الدليل، أما الشمولية والبدلية بالمعنى الثاني فغير مرتبطة بالحكم الشرعي، بل بالامتثال، والذي أوكله السيد الشهيد إلى بحث أعلى هو القسم الأوّل من الشمولية والبدلية. أما الشمولية والبدلية في مقام الامتثال فنكتتها غير مرتبطة باللفظ ولا بالإطلاق، بل مرتبطة بالعقل. وحاصلها: أنّ الطبيعة توجد بفرد واحد ولا تنعدم إلاّ بانعدام جميع أفرادها. فإذا أراد المولى من المكلف أن يُعدم طبيعة كالحدث مثلاً، فإعدامها يتحقّق بأن لا يأتي بأيّ فرد من أفراد الحدث. فلو أحدث مرة واحدة يصدق عليه أنه أحدث. أما لو طلب المولى فعلاً من المكلف كما لو قال: (صم)، فصام المكلف يوماً واحداً صدق عليه أنه صام.

فتلخّص: أن المولى لو طلب إيجاد الطبيعة في مقام الامتثال يكتفي بالبدلية،

أما لو طلب إعدام الطبيعة في مقام الامتثال فلا يكون إلاّ بالشمولية؛ لأنه ثبت في محله أن الطبيعة توجد بفرد واحد ولا تنعدم إلاّ بانعدام جميع أفرادها.

فإن قلت: إنّ المصنّف قال: «وتحقيق الحال في المسألة يوافيك في بحث أعلى إن شاء الله تعالى»، مع أنه بيّن نكتة الشمولية والبدلية.

قلت: محلّ الكلام هو الشمولية والبدلية في الحكم، والذي بيّنه المصنّف الشمولية والبدلية في مقام الامتثال، وأحدهما غير الآخر.

أضواء على النص

• قوله (قدّس سرّه): « **بحرمة تخصّه**»، أي تخصّ ذلك الفرد.

• قوله (قدّس سرّه): «**وأمّا الحكم في الخطاب الثاني**»، أي في متعلّق الأمر.

• قوله (قدّس سرّه): «**ويستحقّ بسببه**»، أي بسبب العصيان.

• قوله (قدّس سرّه): «**وهذا من نتائج ...**»، أي وهذا التعدّد في الحكم ناشئ من بدلية الحكم وشمولية الحكم.

• قوله (قدّس سرّه): «**ولكن قد يتجاوز هذا**»، أي نتجاوز مرحلة الحكم لنصل إلى مرحلة الامتثال التي أيضاً يوجد فيها شمولية وبدلية.

• قوله (قدّس سرّه): «**لا يعبِّر إلاّ عن تحريم واحد**»، في: (لا تكذب) كان يعبّر عن تحريمات متعدّدة، أما في: (لا تحدث) فيعبّر عن تحريم واحد.

• قوله (قدّس سرّه): «**كما أن الوجوب في (صلّ) واحد**». إذا كان كلاهما واحداً فلماذا في مقام الامتثال لا يمتثل التحريم إلاّ بالشمولي ولا يمتثل الوجوب إلاّ بالبدلي؟

• قوله (قدّس سرّه): «**ولكن مع هذا نلاحظ أن هناك فارقاً يظلّ ثابتاً بين الأمر والنهي**»، أي بين الأمر الواحد والنهي الواحد، يعني بين الحكم الواحد في الأمر، والحكم الواحد في النهي.

• قوله (قدّس سرّه): «**أو بين الوجوب والتحريم**» ليس وضعياً.

• قوله (قدّس سرّه): «**وهو أن الوجوب الواحد المتعلّق بالطبيعة لا يستدعي إلاّ الإتيان بفرد من أفرادها**»، إذا قال:(صل) وجئتَ بصلاةٍ يصدق عليك أنك امتثلت الطبيعة، أما إذا قال لك: (لا تحدث) فلا يصدق عليك أنّك لم تحدث إلّا إذا لم ترتكب أيَّ حدث.

• قوله (قدّس سرّه): «**المتعلّق بها**»، أي بالطبيعة.

• قوله (قدّس سرّه): «**ولا يكفي أن يترك بعض الأفراد**»، دون البعض الآخر، فإنّه لا يصدق عليه أنه لم يحدث، بل يصدق عليه أنّه أحدث.

• قوله (قدّس سرّه): «**وهذا الفارق ليس مردّه إلى الاختلاف في دلالة اللفظ أو الإطلاق**»، أي وهذا الفارق بينهما في مقام الامتثال لا علاقة له لا باللفظ الذي هو مدلول وضعي، ولا بالإطلاق الذي هو مدلول تصديقي، بل مردّه إلى نكتة عقلية ذكرها صاحب الكفاية.

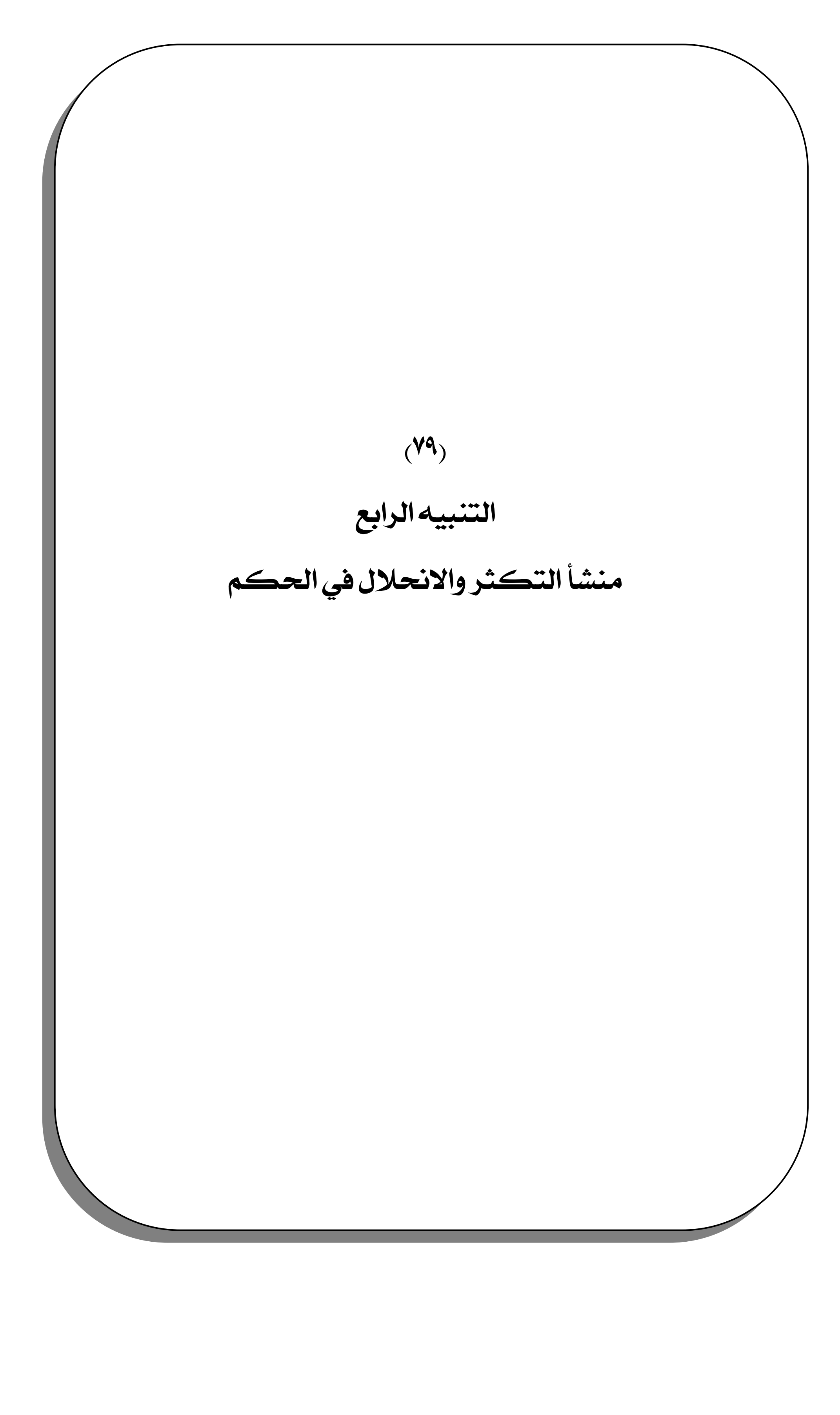
• قوله (قدّس سرّه): «**ولكنها**»، أي الطبيعة.

• قوله (قدّس سرّه): «**لا تنعدم إلاّ بانعدام جميع أفرادها**»، فإذا قال لك: (لا توجِد الكرسي) فلو أوجدت كرسياً واحداً خالفت هذا النهي، أما إذا قال لك: (أوجد الكرسي) فلو أوجدت كرسياً واحداً فقد امتثلت، إذن الطبيعة توجد بفرد ولا تنعدم إلاّ بانعدام أفرادها.

• قوله (قدّس سرّه): «**وحيث إنّ النهي يستدعي انعدامها فلابدّ من ترك سائر أفرادها**»، وهو الشمولية في مقام الامتثال.

• قوله (قدّس سرّه): «**وحيث إنّ الامر بها يستدعي إيجادها فيكفي إيجاد فرد من أفرادها**»، أي وحيث إن الأمر بها يستدعي إيجاد الطبيعة.

• قوله (قدّس سرّه): «**فيكفي إيجاد فرد من أفرادها**»، أي: من أفراد الطبيعة، وهو البدلية في مقام الامتثال.



(٧٩)

التنبيه الرابع

منشأ التكثر والانحلال في الحكم

التنبيهُ الرابعُ: أنّه في الحالاتِ التي يكونُ الإطلاقُ فيها شمولياً، يسري الحكمُ إلى كلِّ الأفرادِ، فيكون كلُّ فردٍ مِن الطبيعةِ المطلقةِ شمولياً، موضوعاً لفردٍ مِن الحكم، كما في الإطلاقِ الشموليِّ للعالِم في (أكرمِ العالِم).

ولكنَّ هذا التكثُّرَ في الحكمِ والتكثُّرَ في موضوعِه ليس على مستوَى الجعلِ ولحاظِ المولى عند جعلِه للحكمِ بوجوبِ الإكرامِ على طبيعيِّ العالِم، فإنَّ المولَى في مقامِ الجعلِ يلاحظُ طبيعيَّ العالِمِ ولا يلحظُ العلماءَ بما هم كثرةٌ، فبنظرِه الجعليِّ ليس لديه إلاّ موضوعٌ واحدٌ وحكمٌ واحد، ولكنَّ التكثُّرَ يكونُ في مرحلةِ المجعولِ، وقد ميّزنا سابقاً بينَ الجعلِ والمجعول، وعرَفنا أنّ فعليةَ المجعولِ تابعةٌ لفعليةِ موضوعِه خارجاً، فيتكثُّرُ وجوبُ الإكرامِ المجعولِ في المثالِ تبعاً لتكثُّرِ أفرادِ العالِم في الخارج.

والخطابُ الشرعيُّ مفادُه ومدلولُه التصديقيُّ، إنما هو الجعلُ، أي الحكمُ على نحوِ القضيةِ الحقيقيّةِ، وليس ناظراً إلى فعليَّةِ المجعولِ، وهذا يعني أنَّ الشموليةَ وتكثُّرَ الحكمِ في مواردِ الإطلاقِ الشموليِّ إنما يكونُ في مرتبةٍ غيرِ المرتبةِ التي هي مفادُ الدليل.

ومِن هنا صَحَّ القولُ بأنَّ السريانَ بمعنَى تعدُّدِ الحكمِ وتكثُّرِه، الثابتُ بقرينةِ الحكمةِ ليس مِن شؤونِ مدلولِ الكلام، بل هو مِن شؤونِ عالَمِ التحليلِ والمجعول.

الشرح

التنبيه الرابع والأخير من التنبيهات حاصله: أن التكثر والانحلال في الحكم – الذي ذكره المصنّف في التنبيه الثالث– ليس هو بلحاظ مرحلة الجعل والإنشاء، وإنما هو بلحاظ مرحلة الفعلية وتطبيق العنوان على مصاديقه.

توضيح ذلك: إنّ مفاد كلام المولى هو الجعل وليس المجعول، وفعلية المجعول لا علاقة لها بالمولى، والجعل في الإطلاق الشمولي واحد وغير متعدّد. من هنا عندما يتعدّد الحكم في الإطلاق الشمولي فإنه يتعدّد في مقام المجعول.

بعبارة أخرى: ذهب مشهور الأصوليين إلى أنّ للحكم مرحلتين:

الأولى: مرحلة الجعل.

الثانية: مرحلة المجعول.

والجعل لا يكون إلاّ كلياً والمجعول يكون جزئياً وهو تابع لفعلية موضوعه، فكلما تحقّق الموضوع تحقّق فرد من الحكم. وكلام المولى مبيّن للجعل ولا علاقة له بالمجعول؛ باعتبار أن المجعول مرتبط بالمكلف، فحيث يرى أن الموضوع قد تحقّق يوجد الحكم.

من هنا كانت الأحكام الشرعيّة على نهج القضايا الحقيقية؛ لأنّ الجعل لا يمكن أن يكون إلاّ على نحو القضية الحقيقية؛ إذ قد يجعل المولى حكمه الكلّي ولا يوجد موضوع فعلي؛ كما لو قال: ﴿**وَلله عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً**﴾[1]، وافترضنا عدم وجود المستطيع، ففي هذه الحالة تحقّق الجعل وموضوعه افتراضي، لأن المولى في القضية الحقيقية لابدّ أن يفرض الموضوع،

---

(١) آل عمران: ٩٧.

وما لم يفرض الموضوع فلا يمكن أن يوجد الحكم؛ لأنّ نسبة الحكم إلى الموضوع نسبة المعلول إلى العلة.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّ الشمولية في الإطلاق هي في مرحلة المجعول؛ لأنّ الجعل ليس إلاّ عدم ذكر القيد، والشمولية شيء وراء عدم ذكر القيد، وهو السريان لجميع الأفراد، وهذا غير ملحوظ في مقام الجعل.

من هنا نستطيع أن نميّز بين الإطلاق الشمولي وبين العامّ الشمولي. ففي الإطلاق الشمولي يكون التكثر في الأفراد في عالم وراء عالم البيان والخطاب ووراء عالم الحكم، وهو عالم المجعول، فليست الشمولية في الإطلاق هي مفاد الحكم، بينما الشمولية في العامّ الشمولي هي من خصوصيات عالم الجعل، فالشمولية لجميع الأفراد مأخوذة في نفس الجعل لا أنّها موجودة في مقام وراء الجعل الذي هو المجعول. لذا كانت الشمولية في العامّ مدلولاً لفظياً، بخلاف الشمولية في المطلق فإنها ليست كذلك، بل هي مدلول تحليلي.

أضواء على النص

• قوله (قدّس سرّه): «**في الحالات التي يكون الإطلاق فيها شمولياً يسري الحكم إلى كلّ الأفراد**»، تقدّم أنّ الإطلاق قد تُستفاد منه البدلية وقد تُستفاد منه الشمولية، وهنا نريد أن نفهم الفرق بين الحالات التي يستفاد منها الشمولية عن العامّ الشمولي، وأنّ الشمولية في الإطلاق هل مأخوذة في عالم الجعل أم هي من خصائص عالم المجعول؟

• قوله (قدّس سرّه): «**فيكون كلّ فرد من الطبيعة المطلقة شمولياً، موضوعاً لفرد من الحكم**»، أي فيكون كلّ فرد موضوعاً لفرد من الحكم؛ لأنّ الحكم في مقام الجعل واحد ولكن في مقام المجعول متعدّد بتعدّد موضوعه وبتعدّد أفراده.

• قوله (قدّس سرّه): «**في موضوعه**» أي موضوع الحكم.

• قوله (قدّس سرّه): «**بوجوب الإكرام**»، متعلّق بالجعل.

• قوله (قدّس سرّه): «**فإنّ المولى في مقام الجعل يلاحظ طبيعي العالم ولا يلحظ العلماء بما هم كثرة**»، أي: فإنّ المولى في مقام الجعل في الإطلاق الشمولي يلاحظ طبيعي العالم، لا أفراده، فلا يقيّد بقيد.

• قوله (قدّس سرّه): «**فبنظره الجعلي ليس لديه إلاّ موضوع واحد**»، مفروض، وهذا معنى القضية الحقيقية.

• قوله (قدّس سرّه): «**وحكم واحد**»، فعلي لا تقديري.

• قوله (قدّس سرّه): «**ولكن التكثر**»، في العلماء في المثال.

• قوله (قدّس سرّه): «**في مرحلة المجعول**»، أي فعلية المجعول.

• قوله (قدّس سرّه): «**فيتكثر وجوب الإكرام المجعول في المثال**»، في عالم تكثر الموضوع الفعلي لا المفروض.

• قوله (قدّس سرّه): «**أي الحكم على نحو القضية الحقيقية**»، والتي يكون الموضوع فيها مفروض الوجود.

• قوله (قدّس سرّه): «**إنّما يكون في مرتبة غير المرتبة التي هي مفاد الدليل**»؛ لأنّ مفاد الدليل هو الخطاب الشرعي، والخطاب الشرعي مفاد الجعل لا فعلية المجعول.

• قوله (قدّس سرّه): «**السريان**»، المراد منه الشمول لكلّ الأفراد بمعنى تعدّد وتكثر الحكم الثابت لا باللفظ، بل الثابت بقرينة الحكمة التي هي أمر تصديقي خارج عن مفاد الكلام.

(٨٠)

أدوات العموم

تعريف العموم وأقسامه

- اعتراض السيد الخوئي
- اعتراض السيد البروجردي
- اعتراض السيد الشهيد

أدوات العموم

تعريف العموم وأقسامه

العمومُ هو: الاستيعابُ المدلولُ عليه باللفظ. وباشتراط أن يكونَ مدلولاً عليه باللفظِ يخرجُ المطلقُ الشموليّ، فإنّ الشموليةَ فيه ليستْ مدلولةً للكلام؛ لأنها من شؤونِ عالَمِ المجعول، والكلامُ إنما ينظرُ إلى عالَمِ الجعلِ خلافاً للعامّ، فإنّ تكثُّرَ الأفرادِ فيه ملحوظٌ في نفسِ مدلولِ الكلامِ وفي عالَمِ الجعل.

الشرح

عرّف الأستاذ الشهيد العموم بأنه: الاستيعاب، وحيث إنّ الاستيعاب مشترك بين العموم وبين الإطلاق الشمولي، قيّده بـ(المدلول عليه باللفظ) لإخراج الثاني، إذ إن الاستيعاب فيه مدلول عليه بقرينة الحكمة لا باللفظ.

توضيحه: لو قال المولى: (اضرب كلَّ مشاغب)، فسوف يستوعب الحكم بوجوب الضرب كلّ فرد من أفراد المشاغبين، فأينما وجِدَ المشاغبُ شمله الحكم. وكذا الحال لو قال المولى: (اضرب المشاغب). فكلا الدليلين يدلاّن على الشمول والاستيعاب وسريان الحكم بوجوب الضرب إلى كلّ فرد من أفراد المشاغبين في الخارج. فإذا كان الأمر كذلك، فلماذا سمّي الدليل الأوّل بـ (العموم)، بينما سمّي الدليل الثاني بـ (الإطلاق)؟

في مقام الفرق بين الدليلين نقول: ذكر المصنّف في التنبيه الرابع من تنبيهات الإطلاق أن التكثر في الحكم بالنسبة إلى العموم إنما يحصل في مرحلة الجعل، وهي المرحلة التي يجعل المولى الحكم فيها على موضوعه المقدَّر الوجود، بينما التكثّر في الحكم بالنسبة إلى الإطلاق الشمولي إنما يحصل في مرحلة المجعول ومرحلة فعلية الحكم عند تحقّق موضوعه في الخارج. وهذا ما أفاده بقوله: «إنه في الحالات التي يكون الإطلاق فيها شمولياً يسري الحكم إلى كلّ الأفراد فيكون كلّ فرد من الطبيعة المطلقة شمولياً موضوعاً لفرد من الحكم، كما في الإطلاق الشمولي للعالم في (أكرم العالم) ولكن هذا التكثر في الحكم والتكثر في موضوعه ليس على مستوى الجعل ولحاظ المولى عند جعله للحكم بوجوب الإكرام على طبيعي العالم، فإن المولى في مقام الجعل يلاحظ طبيعي العالم ولا يلحظ العلماء بما هم كثرة ، فبنظره الجعلي ليس لديه إلا

موضوع واحد وحكم واحد، ولكن التكثر يكون في مرحلـة المجعـول، وقـد ميّزنا سابقاً بين الجعل والمجعـول، وعرفنـا أن فعليـة المجعـول تابعـة لفعليـة موضوعه خارجاً؛ فيتكثّر وجوب الإكرام المجعول في المثال تبعاً لتكثّـر أفـراد العالم في الخارج. والخطاب الشرعي مفاده ومدلوله التصديقي إنما هو الجعل، أي الحكم على نحو القضية الحقيقية، وليس ناظراً إلى فعليـة المجعـول، وهـذا يعني أن الشمولية وتكثر الحكم في مـوارد الإطـلاق الـشمولي إنـما يكـون في مرتبة غير المرتبة التي هي مفاد الدليل.

من هنا صحّ القول بأنّ السريان بمعنى تعدّد الحكم وتكثّره الثابت بقرينة الحكمة ليس من شؤون مدلول الكـلام، بـل هـو مـن شـؤون عـالم التحليـل والمجعول»[1].

إذا عرفت هذا، نقول: إن التكثر في الحكم تارة يكـون في مرحلـة الجعـل بحيث يلحظ المولى التكثر في مقام جعله، وأخرى يكـون التكثّـر في الحكـم في مرحلة المجعول، وناشئاً من تطبيق العنوان على أفـراده الخارجيـة. ويـصطلح على الأوّل بــ (العمـوم) ويكـون مـدلولاً للفـظ، بيـنما يـصطلح عـلى الثـاني بـ(الإطلاق الشمولي) ويكون مدلولاً لمقدّمات الحكمة.

قال الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه): «إنّ الاسـتيعاب تـارة يفـاد بحـسب مرحلـة المدلول اللفظي للدليل كما في (أكرم كلَّ عالم)، بناء على وضـع كلمـة (كـلّ) لغـة للاستيعاب، وأخرى يُفاد بحسب مرحلة التحليل العقلي ونقصد بهـا... مرحلـة تطبيق العنوان على معنونه خارجاً، كما في قولنا (أكرم العالم)، حيـث إنّ اللفـظ لا يدلّ وضعاً ولغةً على أكثر من جعل الحكم عـلى طبيعـي العـالم بحـسب مرحلـة الجعل إلا أنه بلحاظ الخارج ومرحلة المجعول يطبّق الحكم على كلّ مورد يتحقّـق

---

(١) دروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة، مصدر سابق: ص٩١.

فيه العالم خارجاً، والعموم هو النوع الأوّل من الاستيعاب لا الثاني»[١].

فتحصَّل: أن العموم ليس هو مطلق الاستيعاب بل خصوص الاستيعاب المدلول عليه باللفظ، وبذلك يخرج المطلق الشمولي، لأنّ الشمولية فيه ليست مدلولة للكلام وللفظ لأنها من شؤون عالم المجعول، بمعنى أن التكثر في الحكم في المطلق الشمولي يكون في عالم التطبيق الخارجي. والكلام إنما ينظر إلى عالم الجعل وإلى رتبة أسبق على عالم التطبيق الخارجي؛ خلافاً للعام فإن تكثر الأفراد فيه ملحوظ في نفس مدلول الكلام وفي عالم الجعل.

زيادة وتفصيل

جرت عادة القدماء من علماء الأصول على البدء في ذكر التعريف الاصطلاحي للمبحث الذي يدخلون فيه، ثم يبدأون بالنقض والإبرام. وعلى هذه الطريقة ساروا في مبحث العموم، وهذا واضح لمن يطالع كتبهم. وفيما يلي إطلالة سريعة على ما ذكروه في المقام:

- قال الغزالي: «إنه اللفظ الواحد الدالّ من جهة واحدة على شيئين فصاعداً مثل الرجال والمشركين ومن دخل الدار فأعطه درهماً»[٢].
- وعن أبي الحسن البصري العموم هو : «اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له»[٣].
- وعن المحقّق الحلّي: «العموم هو اللفظ الدالّ على اثنين فصاعداً من غير حصر»[٤].

---

(١) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج٣، ص٢١٩.

(٢) المستصفى في علم الأصول، الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ١٤١٧ هـ: ص٢٢٤.

(٣) الإحكام في أصول الأحكام، مصدر سابق: ج٢، ص١٩٥.

(٤) المعتبر في شرح المختصر، نجم الدين أبي القاسم جعفر بن الحسن المحقّق الحلي، مؤسسة سيد الشهداء (عليه السلام)، ١٩٨٥: ج١، ص٢٨.

• وما عن الشيخ البهائي: «أنه اللفظ الموضوع لاستغراق أجزائه أو جزئياته»[1].

وكانت هذه التعاريف محلاً للنقض والإبرام، فتارة يُعترض على طردها وأخرى يعترض على عكسها.

وللمحقّق الخراساني (رحمه الله) – في المقام– نظرية حاصلها: أنه لو كانت هذه التعاريف حقيقيةً لكان للإشكالات الطردية والعكسية وجه، ولكنها ليست كذلك بل هي تعاريف لفظية لشرح الاسم لا يراد بها إلا تعريف الشيء في الجملة، كتعريف سعدانة بأنها نبت. وهذا ما أفاده بقوله: «قد عرّف العامّ بتعاريف، وقد وقع من الأعلام فيها النقض بعدم الاطراد تارة والانعكاس أخرى بما لا يليق بالمقام، فإنها تعاريف لفظية، تقع في جواب السؤال عنه بـ (ما) الشارحة، لا واقعة في جواب السؤال عنه بـ (ما) الحقيقية، كيف وكان المعنى المركوز منه في الأذهان أوضح مما عرِّف به مفهوماً ومصداقاً؟ ولذا يجعل صدق ذاك المعنى على فرد وعدم صدقه، المقياس في الإشكال عليها بعدم الاطراد أو الانعكاس بلا ريب فيه ولا شبهة يعتريه من أحد، والتعريف لابدّ أن يكون بالأجلى، كما هو أوضح من أن يخفى»[2].

ثُمَّ عرّف (رحمه الله) العموم بقوله: «هو شمول المفهوم لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه»[3].

وقد اعترض على هذا التعريف بجملة اعتراضات، منها:

اعتراض السيد الخوئي: لما كان ما ذكره تعريفاً للعموم منطبقاً على المطلق – فإنّ المطلق أيضاً يشمل كلّ ما يمكن أن ينطبق عليه– أضاف السيد الخوئي

---

(١) هداية المسترشدين، مصدر سابق: ج٣، ص١٥١.

(٢) كفاية الأصول، مصدر سابق: ص٢١٥.

(٣) المصدر نفسه: ص٢١٦.

إلى تعريف العامّ قيد «بالوضع»، وأضاف إلى تعريف المطلق قيد «مقدّمات الحكمة»، فكأن العامّ والمطلق متّحدان بالذات ومختلفان بكون الشمول في الأوّل بالوضع، وفي الثاني بمقدّمات الحكمة. قال (رحمه الله) في الدراسات: «إن العموم لغةً بمعنى الشمول، واصطلاحاً عبارة عن شمول اللفظ لكلّ ما يصلح أن ينطبق عليه بالوضع، سواء كان ذلك بدلالة اللفظ بمادّته مثل (كل) أو بهيئته فقط كالجمع المحلّى باللام، ويعبَّر عنه بالعام الأصولي. وبهذا القيد ظهر الفرق بينه وبين الإطلاق، فإن المطلق أيضاً يشمل كلّ ما يمكن أن ينطبق عليه، إلا أنه ليس بالوضع بل بمقدّمات الحكمة، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ﴾، وقوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا مِنْ السَّمَاءِ مَاءً طَهُوراً﴾، فالبيع فيها يشمل كلّ ما يمكن انطباقه عليه من أفراده إلا أنه ليس لأجل وضع اللفظ لذلك، بل هو من جهة عدم وجود قرينة في الكلام معيّنة لبعض الأفراد، وحلّية الفرد غير المعيّن لا فائدة فيها، فيحمل على العموم والشمول، وهكذا الكلام في لفظ الماء في الآية الثانية»[1].

اعتراض السيد البروجردي: وقد يُناقش في تعريف المحقّق الخراساني ـ أيضاً ـ «بأن هذا التعريف لا يشمل العمومات التي هي بصيغة الجمع، أو ما في معناه، فإن لفظ العلماء – مثلاً– يشمل زيداً وعمراً وبكراً إلى آخر الأفراد، ولكنه لا يصلح لأن ينطبق على كلّ واحد منها كما لا يخفى»[2].

اعتراض الشهيد الصدر: الاستيعاب المدلول للفظ وضعاً، تارة: يكون مفاده بنحو المعنى الاسمي كما في مثل (كلّ، جميع، كافّة، عموم) ونحوها من الألفاظ الموضوعة لغةً لنفس معنى الاستيعاب والشمول والعموم. والشاهد

---

(١) دراسات في علم الأصول، مصدر سابق: ج٢، ص٢٣٣.

(٢) نهاية الأصول، مصدر سابق: ص ٢٨٤.

على ذلك أنها تعامل معاملة الاسم كجعلها مبتدأ في الجملة. وأخرى: يكون هذا الشمول مفاداً بنحو المعنى الحرفي، كما هو في هيئة الجمع المحلى باللام، بناء على دلالتها على الشمول والاستيعاب؛ فإنها كغيرها من الهيئات والأدوات وضعت لمعانٍ غير مستقلّة، وهذا الكلام غير تامّ؛ فإن التعريف المتقدّم يُحتمل فيه أحد وجهين:

الأوّل: أنه إذا كان الاستيعاب مفاداً بنحو المعنى الاسمي، فإنّ تعريف صاحب الكفاية للعموم لا يتمّ بذلك، بل ينبغي أن يقال في تعريفه بأن العموم هو استيعاب مفهوم لأفراد مفهوم آخر، حيث يُلحظ المفهوم الواحد مرآة لتمام أفراده، كما لو لوحظ مفهوم العالم فانياً في تمام أفراده بنحو الشمولية أو البدلية، فيكون العامّ دالاً وضعاً على أن المفهوم قد لوحظ بهذا النحو.

وهذا الوجه غير معقول؛ لما تقدّم في مبحث الوضع، من أن كلّ مفهوم منتزع عن الطبيعة لا يُعقل أن يُرى به إلا ذات الطبيعة، ولا يمكن أن يُرى به كثرة أفراده، فمفهوم (عالم) لا يُرى به إلا ذات الطبيعة، ولا يمكن جعله عنواناً للكثرة ليُرى به كثرة الأفراد، وكذا مفهوم الكثرة، لا يمكن أن يُرى به إلّا ذات الطبيعة (الكثرة) لكن إذا أضيف مفهوم الكثرة إلى مفهوم آخر كمفهوم عالم مثلاً، حينئذٍ يكون مفهوم الكثرة حاكياً عن أفراد مفهوم العالم ومستوعباً له.

ومن هنا قلنا في محلّه باستحالة الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ من دون استعمال مفهوم زائد على الطبيعة التي يُراد وضع اللفظ بإزاء أفرادها.

ومفهوم الكثرة، من جملة الطبائع التي يُنتزع عنه مفاهيم متعدّدة، كمفهوم (كل) و(عامّة) و(كافة) و(جميع)، وهي وإن كان حالها حال سائر المفاهيم الأخرى التي لها أفراد متعدّدة، من حيث إنه لا يمكن أن يرى بها كثرات متعدّدة، بل يُرى بها نفس طبيعة الكثرة، إلا أنها بإضافتها إلى مفهوم آخر تفصيلي كمفهوم العالم مثلاً، فإنها تُرينا أفراد ذلك المفهوم، فإنه بالإضافة إليها

يُستفاد كثرة ذلك المفهوم التفصيلي وأفرادها، فإذا قيل أكرم كلّ عالم، فمفهوم (عالم) هنا لا يُرينا إلا ذات طبيعة العالم، ومفهوم (كل) يُرينا طبيعة الكثرة والاستيعاب، فإذا أضيف (كل) إلى (عالم) تكون حاكية عن أفراد مفهوم العالم ومستوعبة لها. وحينئذٍ يكون الأصحّ هو ما ذكره في الكفاية من أن العموم هو استيعاب المفهوم لجميع أفراد نفسه أو ما يصلح انطباقه عليه.

نعم، يمكن أن يقال: بأنه لو لوحظ المفهومان كمفهوم واحد مسامحة، أمكن انطباقه على التعريف المذكور.

الثاني: هو أن يكون المقصود من استيعاب المفهوم لأفراد نفسه نسبة استيعابية في مرحلة المدلول اللفظي، قائمة بين المفهوم وأفراده، كما في قوله: (أكرم العلماء)، وهذا الوجه يستدعي أطرافاً ودوالّ ثلاثة في مرحلة اللفظ، هي: مادّة العلماء الدالة على طبيعة العالم، وهيئة الجمع الدالّة على الأفراد بالجملة لدلالتها على الثلاثة فصاعداً، واللام الدالة على النسبة الاستيعابية بينها، كما هو الحال في كلّ معنى اسمي، ولذلك يختصّ هذا الوجه من تفسير العموم بنحو المعنى الحرفي لا الاسمي، فإنه إذا كان الاستيعاب مفاداً بنحو المعنى الاسمي، كما في (كل، وجميع، وكافة)، فإنه يكون ذاتياً للمفهوم المستوعب، كما في (كلّ عالم)، ولا يحتاج إلى أكثر من دالّين، وهما (كل، وعالم)، وأما إذا كان الاستيعاب مُفاداً باللام فلا يكون ذاتياً، ويحتاج إلى دالّ ثالث، وهو اللام في قوله: (أكرم العلماء) كما ستعرف توضيحه في بحث دلالة الجمع المحلّى باللام على العموم وعدمه.

فالصحيح أن يقال في تعريف العموم أنّه: استيعاب مفهوم وضعاً لأفراد مفهوم آخر، سواء كان الاستيعاب ذاتياً للمفهوم المستوعِب - بالكسر - أو

بدالّ ثالث مثلاً[(١)].

وعلى أيّ حال فالأمر ليس بمهمّ بعد أن لم يكن العموم ـ بهذا اللفظ وبعنوانه ـ مورداً لأثر شرعي كي يبحث في تحديد مفهومه، بل الأثر ثابت لما هو عامّ بالحمل الشائع وما يكون مصداقاً له.

أضواء على النص

• قوله (قدّس سرّه): «**وباشتراط أن يكون مدلولاً عليه باللفظ**»، أي وباشتراط أن يكون الاستيعاب مدلولاً عليه باللفظ يخرج المطلق الشمولي.

• قوله (قدّس سرّه): «**فإنّ الشمولية فيه**» أي في المطلق.

• قوله (قدّس سرّه): «**لأنّها من شؤون عالم المجعول**» أي لأن الشمولية ـ في المطلق الشمولي ـ من شؤون عالم المجعول وعالم التطبيق الخارجي.

• قوله (قدّس سرّه): «**فإنّ تكثر الأفراد فيه**»، أي تكثر الأفراد في العامّ.

• قوله (قدّس سرّه): «**ملحوظ في نفس مدلول الكلام وفي عالم الجعل**»، ومن هنا يتضح أنّ العامّ الشمولي أقوى ظهوراً من المطلق الشمولي، فلو تعارضا قُدّم العامّ الشمولي؛ لأنّه أقوى. والمنشأ في هذا التقديم هو أن العامّ الشمولي فيه ما يدلّ على العموم، أما المطلق الشمولي ـ في مقام اللفظ ـ فليس فيه ما يدلّ على العموم.

---

(١) انظر: بحوث في علم الأصول، تمهيد في مباحث الدليل اللفظي، الشيخ حسن عبد الساتر، مصدر سابق: ج٧، ص٩-١١. (بتصرف).

(٨١)

دلالة الكلام في العموم

- أنحاء دلالة العموم على الاستيعاب

[دلالة الكلام على العموم]

ودلالةُ الكلامِ علَى الاستيعابِ تفترضُ عادةً دالَّينِ:

أحدُهما: يدلُّ علَى نفسِ الاستيعابِ، ويسمَّى بأداةِ العموم.

والآخرُ: يدلُّ علَى المفهومِ المستوعِبِ لأفرادِه، ويسمَّى بمدخولِ الأداة.

ففي قولِنا: (أكرِم كلَّ فقيرٍ) الدالُّ على الاستيعابِ كلمةُ (كلّ)، والدالُّ على المفهومِ المستوعِبِ لأفرادِه كلمةُ (فقير).

وأداةُ العمومِ الدالّةُ علَى الاستيعاب: تارةً تكون اسماً، وتدلُّ على الاستيعاب بما هو مفهومٌ اسميّ، كما في (كلّ) و(جميع). وأخرى تكونُ حرفاً وتدلُّ عليه بما هو نسبةٌ استيعابيةٌ، كما في لامِ الجَمعِ في قولِنا: (العلماء) بناءً على أنَّ الجمعَ المعرَّفَ باللامِ يدلُّ على العموم، فإنَ أداةَ العمومِ فيه هي اللامُ، واللامُ حرفٌ، فإذا دلَّتْ علَى الاستيعاب، فهي إنما تدلُّ عليه بما هو نسبةٌ، وسيأتي تصويرُ ذلك إن شاءَ اللهُ تعالى.

الشرح

إن دلالة الكلام على الاستيعاب والعموم تفترض وجود دالّين:

الأوّل: وجود ما يدلّ على نفس الاستيعاب، وهو ما يسمّى بأداة العموم، من قبيل: (كل)، في قولنا: (أكرم كلّ فقير)، فإنها موضوعة للاستيعاب والعموم، وهكذا مثل: (جميع)، و(كافة)، و(عموم).

الثاني: وجود ما يدلّ على المفهوم المستوعب لأفراده، وهو ما يسمّى بمدخول الأداة؛ من قبيل (فقير)، في قولنا: (أكرم كلّ فقير) فإنه قابل للانطباق على كلّ فرد من أفراده على حدّ سواء.

أنحاء دلالة أدوات العموم على الاستيعاب

إنّ أداة العموم الدالة على الاستيعاب، تكون على نحوين:

الأوّل: أن تكون أداة العموم اسماً، وتدلّ على الاستيعاب بما هو مفهوم اسمي، كما في كلّ وجميع وكافّة وعموم.

الثاني: أن تكون حرفاً وتدلّ عليه بما هو نسبة استيعابية، كما في لام الجمع في قولنا: (العلماء)، بناءً على أن الجمع المعرف باللام يدلّ على العموم، فإن أداة العموم فيه هي اللام، واللام حرف، فإذا دلّت على الاستيعاب، فهي إنما تدلّ عليه بما هو نسبة.

أضواء على النص

- قوله (قدّس سرّه): «**ودلالة الكلام**» في عالم الجعل.
- قوله (قدّس سرّه): «**على الاستيعاب تفترض دالّين**»، أي تفترض وجود دالّين.

• قوله (قدّس سرّه): «**أحدهما يدلّ على نفس الاستيعاب ويسمّى بأداة العموم**»، أي أحد الدالّين يدلّ على نفس الاستيعاب - في نفس الكلام- من قبيل (كلّ وجميع) ونحو ذلك، ويسمّى بأداة العموم.

• قوله (قدّس سرّه): «**الآخر يدلّ على المفهوم المستوعب لأفراده ويسمّى بمدخول الأداة**»، أي والدالّ الآخر يدلّ على المفهوم المستوعب لأفراده ويسمّى بمدخول الأداة، من قبيل: أكرم كلّ عالم، ففي هذا المثال أداة العموم هي (كلّ)، والمفهوم المستوعب لأفراد العالم الذي هو(عالم)، هو مدخول الأداة.

• قوله (قدّس سرّه): «**ففي قولنا: أكرم كلّ فقير، الدالّ على الاستيعاب**»، والشمول في مقام اللفظ والكلام هو كلمة (كلّ).

• قوله (قدّس سرّه): «**وأداة العموم الدالّة على الاستيعاب تارة تكون اسماً...**»، أي وأدوات العموم - كما تقدّم في الحلقة الثانية- إما تكون بنحو المعنى الاسمي كما في كلّ وجميع، وإما تكون بنحو المعنى الحرفي كما في (لام الجمع) في كلمة (العلماء)، أما التي تدلّ على المفرد كـ(العالم) فإنها لا تفيد العموم بالوضع، بل يستفاد الشمول من قرينة الحكمة.

• قوله (قدّس سرّه): «**وتدلّ عليه**» أي وتدلّ على العموم.

• قوله (قدّس سرّه): «**فإنّ أداة العموم فيه**»، أي في الجمع.

• قوله (قدّس سرّه): «**فإذا دلّت**»، أي: فإذا دلّت اللام.

• قوله (قدّس سرّه): «**فهي إنما تدلّ عليه**»، أي على الاستيعاب.

• قوله (قدّس سرّه): «**بما هو نسبة**»، أي بما الاستيعاب نسبة بالمعنى الحرفي لا بالمعنى الاسمي.

(٨٢)

أقسام العموم

- الوجه في تقسيم العموم إلى أقسام ثلاثة
- كيفية انقسام العموم إلى أقسام ثلاثة
  - ✓ نظرية صاحب الكفاية
  - ✓ نظرية المحقّق العراقي
  - ✓ نظرية الأستاذ الشهيد

[دلالة الكلام على العموم]

[أقسام العموم]

ثـمّ إنَّ العمـومَ ينقـسمُ إلى الاسـتغراقيّ والبـدلي والمجمـوعي؛ لأنّ الاستيعابَ لكلِّ أفرادِ المفهومِ يعني مجموعةَ تطبيقاتِهِ على أفرادِهِ، وهذه التطبيقاتُ تارةً تُلحظُ عَرضيّةً، وأخرى تبادُلِيّة، فالثاني هو البدليُّ، والأوّلُ إن لوحظَتْ فيه عناية وحدةِ تلك التطبيقاتِ فهو المجموعيُّ، وإلاّ فهو عمومٌ استغراقيّ.

وقد يقالُ: إنّ انقسامَ العمومِ إلى هذه الأقسامِ إنما هو في مرحلةِ تعلُّقِ الحكمِ به، لأنَّ الحكمَ إن كان متكثّراً بتكثُّرِ الأفرادِ فهو استغراقيٌّ، وإن كان واحداً ويُكتفَى في امتثالِه بأيّ فردٍ مِن الأفرادِ فهو بدليٌّ، وإن كان يقتضي الجمعَ بينَ الأفرادِ فهو مجموعيّ.

ولكنَّ الصحيحَ أنّ هذا الانقسامَ يمكنُ افتراضُه بقطعِ النظرِ عن ورودِ الحكمِ؛ لوضوحِ الفرقِ بينَ التصوّراتِ التي تعطيها كلماتٌ مِن قبيل (جميعِ العلماء)، و(أحد العلماء)، و(مجموعِ العلماء)، حتى لو لوحظتْ بما هي كلماتٌ مُفرَدةٌ وبدونِ افتراضِ حكمٍ، فالاستغراقيةُ والبدليةُ والمجموعيةُ تعبِّرُ عن ثلاثِ صورٍ للعمومِ ينسجُها ذهنُ المتكلّمِ وفقاً لغرضِه، توطئةً لجعلِ الحكمِ المناسِب عليها.

الشرح

ذُكر في محله من علم المنطق أنّ الإنسان بعد أن يتصوّر معنى اللفظ تصوّراً إجمالياً، يطلب تفصيل ما دلّ عليه اللفظ إجمالاً؛ لتميّزه عن غيره في الذهن تميّزاً تاماً، فيسأل عنه بكلمة (ما) فيقول: ما هو؟ وتسمَّى هذه الـ(ما) بالشارحة. وإذا حصل له العلم بشرح المعنى يطلب التصديق بوجود الشيء فيسأله عنه بـ(هل)، فيقول: هل هو موجود؟ وتسمّى هل - هنا- بـ(هل) البسيطة. فالسؤال بـ (هل) البسيطة يكون بعد السؤال عن المعنى إجمالاً وتفصيلاً. «وفي موارد أخرى قد يُتَعَرّفُ على وجوده ويُصدّق به لكن حقيقته غير معلومة، وحينئذٍ يقع السؤال بـ (ما) الشارحة بعد هل البسيطة؛ نظير الإيمان بالله سبحانه وتعالى والتصديق بوجوده وإثبات أنه متكلّم أو مريد مثلاً، ولكن السائل يجهل بأنّ كلامه وإرادته مثل كلامنا وإرادتنا، فيسأل ما هو كلامه؟ ونظير علمنا بوجود الملائكة والجنّ ووجود الجنة والنار، ويقع السؤال عنها بما هو الملك؟ وما هو الجنّ؟ وما هي الجنّة؟ وما هي النار؟ و(ما) هنا تسمّى (الحقيقية)، والجواب عنها نفس الجواب عن (ما) الشارحة، غاية الأمر إذا كانت (ما) سابقة على العلم والتصديق بوجود الشيء وتأخر الحقيقة، تسمّى الشارحة، وإذا كانت بعد الوجود تسمّى الحقيقية»[1].

وبعد أن يحصل للإنسان العلم بشرح المعنى تفصيلاً وعلم بوجوده وعرف حقيقته يسأل عن أقسامه فيقول: (كم هو). فمثلاً يُسأل عن الإنسان

---

(١) شرح كتاب المنطق للعلامة المظفر، تقريراً لدروس آية الله المحقّق السيد كمال الحيدري، بقلم الشيخ نجاح النويني، دار فراقد للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ١٤٣٢ هـ: ج٢، ص٢٠.

فيُقال: ما هو الإنسان؟ والسؤال هنا يكون بـ(ما) الشارحة، ثمّ يُسأل عن وجوده، فيُقال: هل الإنسان موجود؟ وقد يُسأل عن حقيقته فيُقال: ما حقيقة الإنسان؟ و(ما) هنا هي الحقيقية. بعد ذلك يُسأل عن أقسامه فيُقال: الإنسان كم قسم؟

إذا عَرفت هذا نقول: بعد أن عَرَّف المصنّف (قدّس سرّه) العموم، وبيّن أنه موجود - وهذا أمر وجداني- شرع في بيان أقسامه؛ فذكر - تبعاً لأعلام الأصوليين- أنّ للعام أقساماً ثلاثة:

الأوّل: العامّ الاستغراقي أو الشمولي: وهو عبارة عن لحاظ كلّ فرد فرد موضوعاً مستقلاً للحكم، بحيث لو جاء الحكم لانحلّ على عدد الأفراد، وكان هناك طاعات ومعاصٍ بعددها. وإن شئت فقل: إن الحكم في العامّ الاستغراقي يكون شاملاً لجميع الأفراد في عرض واحد، فتكون موضوعية كلّ فرد للحكم في عرض موضوعية سائر الأفراد؛ كقوله: (أكرم كلّ عالم)، فقد لوحظ فيه كلّ فرد من العالم موضوعاً مستقلاً لوجوب الإكرام، بحيث لا يرتبط فرد من أفراده في تعلّق الحكم به بفرد آخر، فإذا أكرم بعض العلماء دون بعض فقد أطاع وعصى؛ لأنّ لكلّ فرد حكماً مستقلاً.

الثاني: العامّ البدلي: فهو ما يلاحظ فيه أحد الأفراد على البدل موضوعاً للحكم، كما في (أكرم فقيراً)، و (أكرم أيّ فقيرٍ)، فهنا سوف يتعدّد الحكم بعدد ما للفقير من أفراد، ولكن بصورة طولية وبدلية لا عرضية، بمعنى أنّ الامتثال - في العامّ البدلي- يحصل بإكرام أحد الفقراء.

بعبارة أخرى: إن الحكم بوجوب إكرام الفقير الأوّل يثبت في طول عدم إكرام الفقير الثاني والثالث ... فليس في المقام إلا حكم واحد لفرد واحد من أفراد الفقير. ومعنى الشمول - هنا- جواز تطبيق الحكم على أيّ فرد من أفراد الفقير، أي: «أن يكون العامّ مشتملاً على أحكام عديدة، بعدد أفراده

لكن تكون موضوعية كلّ فرد للحكم ملحوظة على نحو البدلية، أي أن حكم العامّ يكون شاملاً لجميع الأفراد على نحو البدل، لا في عرض واحـد»[١]. وفي هذه الصورة تكون الطاعة أو المعصية واحدة لا أكثر، لكـن الإطاعـة تحـصل بإتيان أيّ فرد من الأفراد.

إذا عرفت معنى العامّ البدلي فلابدّ من الالتفات إلى أمرين:

أحدهما: أنّ العامّ البـدلي لا يختلـف عـن المطلـق البـدلي، إلا في اسـتفادة الشمولية والبدلية، ففي المطلق يُستفادان من أمر وراء اللفظ والكلام، بينما في العامّ البدلي فإنهما يُستفادان من نفس الكلام.

ثانيهما: أنّ العموم المجموعي وهكذا الاستغراقي أمر معقول، ولكن قـد يُتوهّم للوهلة الأولى بوجود شيء مـن التهافـت بالنـسبة إلى العمـوم البـدلي؛ باعتبار أنّ العموم هو استيعاب الأفراد، والبدلية تعني الاكتفـاء بفـرد واحـد فكيف يمكن الجمع بينهما؟ ونفس هذا التوهّم قد يـرد بالنـسبة إلى الإطـلاق البدلي؛ لأنّ الإطلاق - كذلك- فيه شـمول ولـو بنحـو الدلالـة التـصديقية، والبدلية تعنـي الاكتفـاء بفـرد واحـد، فكيـف يمكـن الجمـع بـين الـشمول والاستيعاب من جهة، وبين الاكتفاء بفرد واحد من جهـة أخـرى؟ مـن هنـا أنكر الميرزا النائيني أن يكون العامّ البدلي أحد أقسام العموم، وهـذا مـا أفـاده بقوله: «قسّموا العموم إلى عموم استغراقي، وعموم مجموعي، وعمـوم بـدلي الذي هو بمعنى أي. وتسمية العموم البدلي بالعموم - مع أن العموم بمعنـى الشمول، والبدلية تنافي الشمول- لا تخلو عن مسامحة»[٢].

وهذا التوهّم مدفوع، إذ لو كان الواجب هو إكـرام فـرد واحـد بعينـه في

---

(١) تمهيد في مباحث الدليل اللفظي، مصدر سابق: ج٧، ص١١.

(٢) فوائد الأصول، مصدر سابق: ج١ـ ٢، ص٥١٤.

العموم البدلي لوقع التهافت؛ لأنّه فرد واحد لا معنى للعموم فيه، ولكن الواجب هو إكرام فرد واحد غير معيَّن، فحينئذٍ يمكن تطبيقه على أيّ فرد؛ على زيد أو بكر أو خالد، وهذا هو المراد من العموم البدلي، فالفرد بما هو فرد لا شمول فيه ولا استيعاب، ولكن تطبيقه على أيّ فرد فيها شمول واستيعاب، فالاستيعاب - هنا- هو في إمكانية تطبيقه على أيّ فرد شاء.

الثالث: العامّ المجموعي: وهو ما يلاحظ فيه مجموع الأفراد موضوعاً واحد لحكم واحد، بحيث يكون كلّ واحد من الأفراد جزءاً من الموضوع، ويحصل الامتثال بالإتيان بجميع الأفراد، فلو أتى بها إلا واحداً لم يتحقّق الامتثال. فلو قال المولى: (أكرم مجموع العلماء) وكانوا عشرة، فلو أكرم المكلف تسعة وترك إكرام واحدٍ منهم لم يقع الامتثال، وحينئذٍ يستحقّ العقوبة؛ لأنّ المولى جعل الجميع بمنزلة فرد واحد. وهذا يعني أنه في العامّ المجموعي يكون المجموع من حيث هو المجموع مشمولاً للحكم، فيكون له إطاعة واحدة وعصيان واحد، ولكن الإطاعة تحصل بالإتيان بالجميع والعصيان يحصل بترك أيّ فرد من الأفراد.

الوجه في تقسيم العموم إلى أقسامه الثلاثة

بعد أن أشار المصنّف (قدّس سرّه) إلى أقسام العموم الثلاثة بيَّن وجه هذا التقسيم، بقوله: «إن الاستيعاب لكلّ أفراد المفهوم يعني مجموعة تطبيقاته على أفراده، وهذه التطبيقات تارة تلحظ عرضية، وأخرى تبادلية، فالثاني هو البدلي، والأوّل إن لوحظت فيه عناية وحدة تلك التطبيقات فهو المجموعي، وإلا فهو عموم استغراقي».

وتوضيحه: أن استيعاب المفهوم لكلّ أفراده يعني مجموعة تطبيقاته على أفراده، فقولنا: إنّ مفهوم الفقير شامل ومستوعب لكلّ أفراده، يعني انطباقه

على الفرد الأوّل منه، وعلى الفرد الثاني وهكذا.

وهذه التطبيقات تارة تلحظ تبادلية، بحيث لوحظ تطبيق مفهوم الفقير على فرده الثاني في طول عدم تطبيقه على فرده الأول، وهذا ما يسمّى بالعامّ البدلي.

وأخرى هذه التطبيقات تلحظ عرضية؛ بعضها في عرض الآخر، بحيث لوحظ تطبيق مفهوم الفقير على الفرد الأوّل في عرض تطبيقه على الفرد الثاني والثالث والرابع وهكذا، وحينئذٍ يكون إكرام الفقير الأوّل غير مرتبط بإكرام الفقير الآخر، فهو يجب إكرامه سواء أكرمتَ الفقير الآخر أم لم تكرمه.

وفي هذه الحالة صورتان:

الصورة الأولى: وهي أن تلاحظ فيه عناية وحدة تلك التطبيقات، وهذا ما يسمّى بالعامّ المجموعي.

الصورة الثانية: أن لا تلاحظ فيه تلك العناية بل الملاحظ هو تلك التطبيقات المتكثرة بما هي متكثرة. وهذا ما يسمّى بالعامّ الاستغراقي.

كيفية انقسام العموم إلى أقسامه الثلاثة

وقع الكلام بين الأصوليين في تفاوت واختلاف الأقسام الثلاثة للعامّ، فهل هو باعتبار الحكم وكيفية تعلّقه بموضوعه العامّ بحيث لا يكون للعموم - مع قطع النظر عن تعلّق الحكم بالعام- إلا معنى واحد وهو الشمول والاستيعاب، أم أنّ تقسيم العامّ إلى هذه الأقسام إنما هو بلحاظ نفس العام؟ في المقام نظريات:

الأولى: نظرية صاحب الكفاية

قال المحقّق الخراساني في كفايته: «ثم الظاهر أن ما ذكر له من الأقسام من الاستغراقي والمجموعي والبدلي إنما هو باختلاف كيفية تعلّق الأحكام به،

وإلا فالعموم في الجميع بمعنى واحد، وهو شمول المفهوم لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه، غاية الأمر أن تعلّق الحكم به تارة بنحو يكون كلّ فرد موضوعاً على حدة للحكم، وأخرى بنحو يكون الجميع موضوعاً واحداً، بحيث لو أخلّ بإكرام واحداً في (أكرم كلّ فقيه) مثلاً، لما امتثل أصلاً، بخلاف الصورة الأولى فإنه أطاع وعصى، وثالثة بنحو يكون كلّ واحد موضوعاً على البدل، بحيث لو أكرم واحداً منهم لقد أطاع وامتثل، كما يظهر لمن أمعن النظر وتأمّل»[1].

توضيح ذلك: يرى صاحب الكفاية أن هذه الأقسام الثلاثة ليس للموضوع، فلا يوجد عندنا موضوع إما هو استغراقي أو بدلي أو مجموعي، بل هي تابعة لكيفية تعلّق الحكم بالموضوع؛ فتارة يتعلّق به بنحو الاستغراقية، وأخرى بنحو المجموعية، وثالثة بنحو البدلية. فقبل أن يتعلّق الحكم بالموضوع لا وجود لهذه الأقسام الثلاثة. وبعبارة أخرى: «إنّ صاحب الكفاية يرى أنّ العامّ، بما هو عامّ، لا ينقسم إلى هذه الأقسام؛ لأنّ العموم معناه الشمول والاستيعاب، وهذا يكون على نحو واحد. وأما خصوصية الاستغراقية أو البدلية أو المجموعية فهي حالات لكيفية تعلّق الحكم بالعام بعد فرض الاستيعاب؛ إذ إن الحكم تارة يتعلّق بالأفراد على نحو يختصّ كلّ فرد بحكم في عرض ثبوت الحكم لسائر الأفراد، وهذا هو العموم الاستغراقي. وأخرى يتعلّق بكلّ فرد على نحو البدلية، وهذا هو البدلي، وثالثة يثبت حكم واحد لجميع الأفراد بما هي مركّب، وهذا هو المجموعي»[2].

والنتيجة عدم إمكان تصوّر هذه الأقسام قبل تصوّر الحكم. وقبل تعلّق الحكم بالموضوع لا يمكن التفريق بين الاستغراق والبدل والمجموع.

---

(١) كفاية الأصول، مصدر سابق: ص٢١٦.

(٢) تمهيد في مباحث الدليل اللفظي، مصدر سابق: ج٧، ص١٢.

وهذه النظرية هي الظاهرة - أيضاً- من كلمات الميرزا النائيني في فوائـده، حيث قال: «وتقسيم العموم إلى هذين القسمين ليس باعتبار معناه الأفـرادي بحيث يكون التقسيم إلى ذلك باعتبار وضـع العمـوم بمعنـاه الأفـرادي، بـل التقسيم إلى ذلك إنما يكون باعتبار الحكم، حيث إن الغرض من الحكم تـارة: تكون على وجه يكون لاجتماع الأفراد دخل، بحيـث تكـون مجمـوع الأفـراد بمنزلة موضوع واحد، وله إطاعة واحدة بإكرام جميع أفـراد العلـماء، في مثـل قوله: أكرم كلّ عالم، وعصيانه يكون بعدم إكرام فرد واحد. وأخـرى: يكـون الغرض على وجه يكون كلّ فرد فرد مـن العـالم موضـوعاً مـستقلاً، وتتعـدّد الإطاعة والعصيان حسب تعدّد الأفراد، وذلـك أيـضاً واضـح، لأن العمـوم بمعناه الأفرادي بحسب الوضع ليس إلّا الشمول، فالتقـسيم إلى المجموعيـة والاستغراقية إنما هو باعتبار ورود الحكم على العموم»[1].

وهذه النظرية تتنافي مع الوجدان الحـاكم بإمكـان التفريـق بـين الأقـسام الثلاثة للعموم قبل تعلّق الحكم بالعامّ، ففـي قولنـا: (جميـع العلـماء) و(أحـد العلماء) و(مجموع العلماء) يوجد فرق بينها في مقام التصوّر، وقبل تعلّق الحكم بالموضـوع. ومنـه يُفهـم أن البدليـة والمجموعيـة والاسـتغراقية موجـودة في الموضوع قبل تعلّق الحكم.

قال الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه): «وهذه النظرية غير تامّة؛ لأنها اعتبرت هـذه الخصوصيات من شؤون طروّ الحكم، وفي مرحلة لاحقة له، مع أنه لا إشكال في كون البدلية والاستغراقية حالتين للعموم في مرتبة سابقة على طروّ الحكم، أي في مرحلـة المـدلول التـصوّري وقبـل الوصـول إلى الحكـم، حيـث نـرى بالوجدان الفرق بين قولنا: (جميع الأشياء)، وقولنا (أحد الأشياء)، فإنّ هنا في

---

(١) فوائد الأصول، مصدر سابق: ج١ـ ٢، ص٥١٥.

المثالين صورتين متغايرتين، فالاستغراقية في المثال الأول، والبدلية في الثاني بقطع النظر عن تعلّق أيّ حكم بهما»[(١)].

وكذلك هذه النظرية تتنافى مع البرهان: «لأنّ الاستغراقية والمجموعية والبدلية من خصوصيات موضوع الحكم، والحكم يتعلّق بالعام الاستغراقي وأخويه، فيمتنع أن تنشأ الخصوصية التي يتقيد بها الموضوع من قبل الحكم»[(٢)].

فتحصّل: بطلان نظرية الآخوند لإمكان تصوّر الأقسام الثلاثة للعموم والتفريق بينها قبل تصوّر الحكم وقبل تعلّق الحكم بالموضوع.

وإن شئت قلت: «إنّ رتبة الموضوع متقدّمة على رتبة الحكم، فيجب أن يكون في الرتبة السابقة ملحوظاً بخصوصياته الداخلة في موضوعيته التي منها كونه بنحو الوحدة أو الكثرة ونحوهما. نعم، يمكن أن يوجّه كلام صاحب الكفاية (قدّس سرّه) بأنّ أحداً من العقلاء لا يتصوّر العامّ ولا يجعله مرآة للأفراد بأحد الأنحاء إلا إذا أراد إثبات حكم له، وإلّا كان تصوّره لغواً»[(٣)].

الثانية: نظرية المحقّق العراقي[(٤)]

قال المحقّق العراقي في نهاية الأفكار: «ففي الحقيقة اعتبار المجموعية والاستغراقية انما هو بلحاظ كيفية تعلّق الحكم بالعموم، وإلا فمع قطع النظر عن ذلك لا يكاد يكون الفرق بينهما في عالم المفهوم ومقام تصوّره أصلاً. ولقد أجاد في الكفاية حيث فرَّق بين نحوَي العموم من جهة كيفية تعلّق الحكم بالعموم، وجعل التقسيم بالاستغراقي والمجموعي بلحاظ كيفية تعلّق الحكم

---

(١) تمهيد في مباحث الدليل اللفظي، مصدر سابق: ج٧، ص١٢.
(٢) منتقى الأصول، مصدر سابق: ج٣، ص٢٩٧.
(٣) نهاية الأصول، مصدر سابق: حاشية ص٣١٨.
(٤) لم يتعرض المصنّف لهذه النظرية في متن الحلقة. نعم، تعرّض إليها في بحوث الخارج.

بالعموم من كونه تارة بنحو يكون كلّ فرد موضوعاً على حدة للحكم، وأخرى بنحو يكون الجميع موضوعاً لحكم واحد مع كون العموم فيهما بمعنى واحد وهو إحاطة المفهوم بجميع ما يصلح لأن ينطبق عليه .

نعم ما أفاده (قدس سره) من إلحاق العامّ البدلي أيضاً بهما في كونه أيضاً من جهة كيفية تعلّق الحكم بالعموم غير وجيه، فإن الظاهر هو أن الفرق بين البدلي وبين الاستغراقي والمجموعي من جهة كيفية العموم ولحاظه تارة بنحو الاستيعاب للأفراد بنحو العرضية وأخرى بنحو البدلية، لا من جهة كيفية الحكم كما في الاستغراقي والمجموعي ، كما أفيد»[1] .

وقال في المقالات: «الامتياز بين البدلي وغيره بلحاظ خصوصية مدخوله من كونه [نكرة] أو جنساً، فان في النكرة اعتبرت جهة البدلية دون الجنس، إذ صدقه على مصاديقه ليس إلّا عرضياً في قبال النكرة [غير] الصادقة على مصاديقه إلا بنحو التبادل، وحينئذ فالاستيعاب [الوارد] على النكرة لا يفيد إلا الاستيعاب للمصاديق بنحو التبادل، بخلاف الاستيعاب الوارد على الجنس فإنه لا يكون إلّا استيعاباً عرضياً. فامتياز العموم الاستغراقي مثلاً [عن] البدلي ليس إلّا من جهة خصوصية في المدخول لا من جهة [خصوصية] في العموم.

نعم، في الاستغراقي والمجموعي من جهة المدخول اللازم للاستيعاب عرضياً متساويان، وحينئذ امتيازهما عن الآخر ليس من ناحية المدخول بل ميزهما ليس إلّا بكيفية تعلّق الحكم بهما من كونه بنحو قائم بكلّ واحد من المصاديق مستقلاً أو قائم بالمجموع»[2] .

وهذا يعني أنّ المحقّق العراقي فرّق - في هذه النظرية- بين البدلية

---

(١) نهاية الأفكار، مصدر سابق: ج١-٢، ص٥٠٥.

(٢) مقالات الأصول، مصدر سابق: ج١، ص٤٣٠.

والاستغراقية من جهة، وبين الاستغراقية والمجموعية من جهة أخرى.

أمّا بالنسبة لتفريقه بين البدلية والاستغراقية فذكر أن الفارق بينهما ثابت بقطع النظر عن الحكم وتعلّقه «فهما ليستا من شؤون الحكم ... وإنما هما خصوصيتان تابعتان لكيفية ملاحظة مدخول أداة العموم، حيث إنه إن كان مدخولها نكرة تعيَّن أن يكون العموم بدلياً؛ لأن التنكير ناشئ من أخذ قيد الوحدة فيه، ومعه لا يُعقل شمولها لجميع أفرادها في عرض واحد، وإلا كان خُلف أخذ قيد الوحدة فيه.

وهكذا إذا كان مدخول أداة العموم اسم جنس دلّت أداة العموم على الاستغراقية، وتعيَّن أن يكون العموم استغراقياً؛ لأن مفهوم الجنس في حالة استيعابه لأفراده إنما يستوعب كلّ أفراده في عرض واحد»[1].

وأما بالنسبة لتفريقه بين الاستغراقية والمجموعية فذكر أنهما من شؤون كيفية تعلّق الحكم بالعامّ، فإن كان الحكم واحداً كان العامّ مجموعياً، وإن كان متعدّداً كان العامّ استغراقياً.

فتحصّل: أنّ المحقّق العراقي يقول بالتفصيل بين الاستغراقي والمجموعي من جهة، وبين البدلي من جهة أخرى: حيث اعتبر (قدّس سرّه) تقسيم العموم إلى البدلي هو من جهة كيفية لحاظ العامّ، وأما تقسيمه إلى الاستغراقي تارة وإلى المجموعي أخرى فهو من شؤون كيفية تعلّق الحكم بالعامّ.

إلا أنّ هذه النظرية بكلا جزئيها لا يمكن المساعدة عليها، أما الأوّل فلأن العموم «هو عبارة عن استيعاب مفهوم لتمام أفراد مدخوله بنحو الشمولية أو البدلية ولو كان منكراً، فكون المدخول قد أُخذ فيه قيد الوحدة أو لا، لا يُنافي استيعاب الأداة لتمام أفراد الآحاد بنحو الشمول أو استيعابها لها على نحو

(١) تمهيد في مباحث الدليل اللفظي، مصدر سابق: ج٢، ص١٢.

البدل، فإنّ ما يُراد كونه مستوعباً هو مفهوم (كل) نفسه لا نفس المدخول ليلزم المحذور، فتقول: (كلّ واحد من العلماء)، أو (كلّ عالم) بناء على أن تنوينها للتنكير، وكذلك تقول: (أيّاً من العلماء) رغم أنّ مدخولها ليس منكراً»[1].

وأما الثاني فـ«لأنّ وحدة الحكم وتعدّده الموجب لصيرورة العامّ مجموعياً أو استغراقياً إن أريد به وحدة الحكم - بمعنى الجعل- فهو واحد فيهما، وإن أريد به وحدة المجعول فمن الواضح أن المجعول تابع في وحدته وتعدّده لما جُعل موضوعاً له.

فإن كان موضوعه واحداً بالنوع ولكن منحلاً إلى أفراد عديدة، فحينئذٍ يتعدّد المجعول، وإن كان موضوعه واحداً بالشخص، بأن لوحظت الأفراد بشكل مركّب واحد بحيث كان كلّ فرد جزءاً منه، فحينئذٍ يكون المجعول واحداً لا محالة، إذن فالواحد والتعدّد في الحكم تابع لكيفية موضوع الحكم من حيث كونه مجموع الأفراد كمركّب واحد أم لا»[2].

الثالثة: نظرية الأستاذ الشهيد

انقسام العامّ إلى أقسامه الثلاثة ثابت في نفسه وبقطع النظر عن ورود الحكم وتعلّقه بالعام؛ لوضوح الفرق بين التصوّرات التي تعطيها كلمات من قبيل (جميع العلماء)، و(أحد العلماء)، و(مجموع العلماء)، حتى لو لوحظت بما هي كلمات مفردة وبقطع النظر عن تعلّق الحكم بها، فكلّ من الاستغراقية والبدلية والمجموعية تعبّر عن صورة ذهنية للعموم ينسجها ذهن المتكلّم، ويتصوّرها وفقاً لغرضه، ثم يجعل الحكم المناسب عليها.

---

(١) تمهيد في مباحث الدليل اللفظي، مصدر سابق: ج٧، ١٣.

(٢) المصدر السابق: ج٧، ص١٤.

قال الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه): «إنّ تقسيم العامّ إلى هذه الأقسام إنما هو بلحاظ نفس العامّ، فإنّ هذه الخصوصيات ترجع إلى الاستيعاب المستبطن داخل العامّ، فإن كان الاستيعاب لمجموع الأفراد في عرض واحد فيكون العامّ استغراقياً، وإن كان الاستيعاب على نحو البدل فيكون العامّ بدلياً، وهذا في مرحلة المدلول التصوّري وقبل طروّ الحكم. هذا فيما يخصّ التفريق بين البدلي والاستغراقي.

أما فيما يعود للتفريق بين المجموعي والاستغراقي، فكما عرفت من أن أفراد الطبيعة إذا حُوّلت إلى مركّب ثم تعلّق بها الحكم فالعموم يكون مجموعياً وإلا استغراقياً كما مرّ معنا. والخلاصة: هي أن هذه الأقسام متصوّرة للعام بما هو عامّ ثبوتاً، فالبدلية في قولك: أيّ عالم، والشمولية في قولك: كلّ عالم، مستفادتان من أداة العموم لا من مدخولها، فإنه واحد فيهما»(١).

وقد ذهب إلى هذه النظرية جملة من علماء الأصول، منهم السيد البروجردي في النهاية، حيث قال: «إنّ الموضوع – أعني العام– قبل أن يلحقه الحكم بل وقبل أن يتصوّر الحكم، ينقسم إلى الأقسام الثلاثة بذاته.

توضيح ذلك: إنّ المفهوم المتصوَّر في الذهن إما جزئي وإما كلي، ثم الكلي إما أن لا يجعل مرآةً لأفراده بل ينظر في نفسه فهو العامّ المنطقي، وإما أن يجعل مرآةً لها ووسيلة للحاظها وهو على ثلاثة أقسام، فإن الوجودات الملحوظة بوسيلة هذه المرآة متكثّرة بذواتها، يستقلّ كلّ واحد منها في متن الواقع، وحينئذٍ فقد يكون النظر إليها بوسيلة هذه المرآة بما هي متكثّرات ومستقلات كما هي كذلك بذواتها قبل النظر إليها، فالعام أصوليٌّ استغراقيّ، وقد يكون النظر إلى هذه المتكثّرات مع اعتبار وحدة لها فالعام مجموعي، وقد يكون النظر

---

(١) تمهيد في مباحث الدليل اللفظي، مصدر سابق: ج٧، ص١٤-١٥.

إليها لا بنحو يقع في عرض واحد بل بنحو يلحظ كلّ فرد منها ولا يقف اللحاظ والنظر عنده بل ينتقل منه إلى فرد آخر وهكذا، فيكون المنظور إليه بهذه المرآة هذا أو ذاك أو ذلك، إلى آخر الأفراد، فيسمّى العامّ بدلياً.

وبالجملة: جعل المفهوم مرآةً للحاظ أفراده بنحو من هذه الأنحاء الثلاثة، لا يتوقّف على لحاظ كونه موضوعاً لحكم، بل بعد لحاظه بنحو منها قد يجعل موضوعاً لحكم وقد لا يجعل، فافهم»[1].

اضواء على النص

• قوله (قدّس سرّه): «**وهذه التطبيقات تارة تلحظ عرضية**»، بمعنى أنّ بعضها في عرض البعض الآخر، فـ (أكرم هذا العالم) ليس مرتبطاً بإكرام العالم الآخر - سواء أكرمته أم لم تكرمه- فإكرام العالم الثاني واجب كإكرام العالم الأول، وزيد العالم يجب إكرامه سواء أكرمت خالداً العالم أم لم تكرمه، وهذا النوع من الارتباط عرضي كما هو واضح.

• قوله (قدّس سرّه): «**وأخرى تبادلي**»، فإذا أكرمت أحد العلماء سقط وجوب إكرام الآخرين.

• قوله (قدّس سرّه): «**والأوّل**» أي اللحاظ العرضي.

• قوله (قدّس سرّه): «**إن لوحظت فيه عناية وحدة تلك التطبيقات**» بنحو إن لم تكرم واحداً منهم فكأنك لم تكرم، وهذا يعني أنك جعلت الجميع بمنزلة واحد، وهو ما يسمّى بالعام المجموعي.

• قوله (قدّس سرّه): «**وقد يقال**»، القائل هو المحقّق الخراساني في الكفاية.

• قوله (قدّس سرّه): «**في مرحلة تعلّق الحكم**»، أي في كيفية تعلّق الحكم.

• قوله (قدّس سرّه): «**لوضوح الفرق**»، وجداناً.

---

(١) نهاية الأصول، مصدر سابق: ص٢٨٤-٢٨٥.

• قوله (قدّس سرّه): «**جميع العلماء**»، هذا مثال للعموم الاستغراقي.

• قوله (قدّس سرّه): «**أحد العلماء**»، هذا مثال للعموم البدلي.

• قوله (قدّس سرّه): «**مجموع العلماء**»، هذا مثال للعموم المجموعي.

• قوله (قدّس سرّه): «**حتى لو لوحظت**»، أي لوحظت هذه التصوّرات.

• قوله (قدّس سرّه): «**بما هي كلمات مفردة**» ولم يتعلّق بها أيّ حكم.

• قوله (قدّس سرّه): «**تعبّر عن ثلاث صور ذهنية**»، قبل تعلّق الحكم بها، لا كما يراه صاحب الكفاية.

• قوله (قدّس سرّه): «**توطئة لجعل الحكم المناسب عليها**»، فلابدّ أن تكون هذه التصوّرات فيما بينها متميّزة حتى يمكن أن يجعل الحكم لمتعلّقاتها.

(٨٣)

نحو دلالة أدوات العموم

- الأقوال في المسألة
  - ✓ التوقّف على إجراء مقدّمات الحكمة
  - ✓ عدم التوقّف على إجراء مقدّمات الحكمة
- منشأ القولين
- الأدلّة على صحّة القول الثاني
  - ✓ برهان الخوئي
  - ✓ برهان المصنّف

نحو دلالة أدوات العموم

لا شكَّ في وجودِ أدواتٍ تدلُّ علَى العمومِ بالوضعِ، ككلمةِ (كلّ) و(جميع) ونحوِهما مِن الألفاظِ الخاصّةِ بإفادةِ الاستيعاب، غيرَ أنَّ النقطةَ الجديرةَ بالبحثِ فيها، وفي كلِّ ما يَثبُتُ أنّه من أدواتِ العمومِ هي: أن إسراءَ الحكمِ إلى تمامِ أفرادِ مدخولِ الأداة ـ أي (عالِم) مثلاً في قولِنا (أكرِم كلَّ عالِمٍ) ـ هل يتوقَّفُ على إجراءِ الإطلاقِ وقرينةِ الحكمةِ في المدخول، أو أنَّ دخولَ أداةِ العمومِ علَى الكلمةِ يَنفيها عن قرينةِ الحكمةِ، وتتولَّى الأداةُ نفسُها دورَ تلك القرينة؟

وظاهرُ كلامِ صاحبِ الكفايةِ رحمَه اللهُ أنَّ كلاَ الوجهينِ ممكنٌ مِن الناحيةِ النظرية، لأنَّ أداةَ العمومِ إذا كانتْ موضوعةً لاستيعابِ ما يرادُ مِن المدخول، تعيَّن الوجهُ الأوّلُ، لأنّ المرادَ بالمدخولِ لا يُعرَفُ حينئذٍ مِن ناحيةِ الأداةِ، بل مِن قرينةِ الحكمة. وإذا كانت موضوعةً لاستيعابِ تمامِ ما يَصلُحُ المدخولُ للانطباقِ عليهِ، تعيَّنَ الوجهُ الثاني، لأنَّ مفادَ المدخولِ صالحٌ ذاتاً للانطباقِ علَى تمامِ الأفراد، فيتمُّ تطبيقُهُ عليها فعلاً بتوسُّطِ الأداةِ مباشرةً. وقد استظهرَ ـ بحقٍّ ـ الوجهَ الثاني.

وقد يُبرهَنُ على إبطالِ الوجهِ الأوّلِ ببرهانَين:

البرهانُ الأوّلُ: لزومُ اللّغويّةِ مِنه، كما تقدَّم توضيحُه في الحلقةِ السابقة.

ولكنَّ التحقيقَ عدمُ تماميةِ هذا البرهانِ؛ لعدمِ لزومِ لغْويةِ وضْعِ الأداةِ للعمومِ مِن قِبلِ الواضِع، ولا لغْويةِ استعمالِها في مقامِ التفهيمِ مِن قِبلِ المتكلِّم، وذلك لأنَّ العمومَ والإطلاقَ ليس مفادُهما ـ مفهوماً وتصوّراً ـ شيئاً

واحداً، فإنّ أداة العموم مفادُها الاستيعابُ وإراءةُ الأفرادِ في مرحلةِ مدلولِ الخطاب، وأمّا قرينةُ الحكمةِ فلا تفيدُ الاستيعابَ، ولا تُري الأفرادَ في مرحلةِ مدلول الخطاب، بل تفيدُ نفيَ الخصوصياتِ ولحاظَ الطبيعةِ مجرّدةً عنها، فالتكثُّرُ ملحوظٌ في العموم، بينَما الملحوظُ في الإطلاقِ ذاتُ الطبيعةِ، وهذا يكفي لتصحيحِ الوضعِ حتّى لو لم ينتَهِ إلى نتيجةٍ عمليةٍ بالنسبةِ إلى الحكمِ الشرعيّ، لأنَّ الفائدةَ المترقّبةَ مِن الوضعِ إنما هي إفادةُ المعاني المختلِفة، وكذلك يكفي لتصحيحِ الاستعمالِ، إذ قد يتعلّقُ غرضُ المستعملِ بإفادةِ التكثُّرِ بنفسِ مدلُولِ الخطاب.

البرهانُ الثاني: إنّ قرينةَ الحكمةِ ناظرةٌ ـ كما تقدَّمَ في بحثِ الإطلاق ـ إلى المدلولِ التصديقيِّ الجدّي، فهي تُعيِّنُ المرادَ التصديقيَّ، ولا تُساهِمُ في تكوينِ المدلولِ التصوُّريِّ، وأداةُ العمومِ تدخُلُ في تكوينِ المدلول التصوُّريِّ للكلام، فلو قيلَ بأنها موضوعةٌ لاستيعابِ المرادِ مِن المدخولِ الذي تُعيِّنُه قرينةُ الحكمة ـ وهو المدلولُ التصديقيّ ـ كان معنىَ ذلك ربطَ المدلولِ التصوُّريِّ للأداةِ بالمدلولِ التصديقيِّ لقرينةِ الحكمة، وهذا واضحُ البطلانِ؛ لأنَّ المدلولَ التصوُّريَّ لكلِّ جزءٍ مِن الكلامِ إنّما يرتبطُ بما يساويهِ مِن مدلولِ الأجزاءِ الأخرى، أي بمدلولاتِها التصوُّريّةِ، ولا شكَّ في أنَّ للأداةِ مدلولاً تصوُّرياً محفوظاً حتّى لو خلاَ الكلامُ الذي وردَتْ فيهِ مِن المدلولِ التصديقيِّ نهائياً ـ كما في حالاتِ الهَزل ـ فكيف يُناطُ مدلولُها الوضعيّ بالمدلولِ التصديقيّ؟

الشرح

تقدّم منا مراراً القول بأنّ البحوث اللغوية لا تغني عن البحوث الأصولية، فحدّ اللغوي القول بأن (كلّ) و(جميع) ونحوهما تفيد العموم، أما أنّها تفيد استيعاب ما ينطبق المفهوم عليه أو تفيد استيعاب ما يراد من المدخول، فهذا خارج عن بحث اللغوي، بل لا يفرّق اللغوي بين قول الأصولي: (استيعاب ما ينطبق المفهوم عليه)، الذي هو مدلول تصوّري، وبين قوله: (استيعاب ما يراد من المدخول) الذي هو مدلول تصديقي. من هنا كان على الأصولي أن يبيّن أنّ العموم الذي يُستفاد من كلمة (كل) مثلاً، ما هو؟ أعموم ما يراد من مدخولها أم عموم ما ينطبق عليه المدخول؟

لا شك أنه يوجد في اللغة العربية مجموعة من الألفاظ التي تدلّ على العموم والاستيعاب وضعاً، لا أن الاستيعاب يستفاد من قرينة خارجية، إنّما الكلام والنزاع وقع بين الأعلام من جهة كيفية دلالة الأداة على العموم، فلكي نستفيد الاستيعاب هل نحتاج إلى أن نجري الإطلاق وقرينة الحكمة في مدخولها؟ وبعبارة أخرى: عندما يقول المولى: (أكرم كلّ عالم)، فحتى نستفيد الاستيعاب والشمول أيكفي في ذلك أن تكون (كل) التي هي أداة العموم موضوعة للاستيعاب والشمول، أم نحتاج مع ذلك إلى أن نجري مقدّمات الحكمة في مدخول الأداة؟

في المسألة قولان:

القول الأول: استفادة العموم يتوقف على إجراء مقدمات الحكمة

إنّ كلمة (كل) على الرغم من وضعها للاستيعاب، إلا أنه لا يمكن استفادة العموم منها وحدها، بل لابدّ من جريان قرينة الحكمة في المدخول

لبيان المراد منه، ثم تأتي أداة العموم لتفيد الاستيعاب. فلابدّ أن نجري - في الرتبة السابقة- الإطلاق وقرينة الحكمة في المدخول، لنثبت أن المراد منه هو الطبيعة المجرّدة عن القيد.

وقد اختار هذا القول جملة من الأعلام منهم الميرزا النائيني، حيث قال: «في أسماء الأجناس نحتاج إلى إعمال مقدّمات الحكمة في موردين، باعتبار كلّ من التقييد الأنواعي والتقييد الأفرادي؛ بخلاف الألفاظ الموضوعة للعموم، فإنه نحتاج فيها إلى مقدّمات الحكمة في ناحية المصبّ باعتبار التخصيص الأنواعي فقط، وأما باعتبار الأفرادي فنفس العامّ يتكفّل ذلك بلا حاجة إلى مقدّمات الحكمة»[1].

القول الثاني: استفادة العموم لا يتوقف على إجراء مقدمات الحكمة

إنّ نفس أداة العموم بوضعها تكفي لاستفادة الاستيعاب والشمول، فـ(كلّ) هي التي تقوم بوظيفة قرينة الحكمة، ولكن قرينة الحكمة دلالة تصديقية، بينما (كل) دلالة تصوّرية وضعية، فإذا جاءت أداة العموم استغنينا عن إجراء الإطلاق وقرينة الحكمة في المدخول، باعتبار أنّ كلّ ما تفعله قرينة الحكمة تفعله أداة العموم.

وهذا هو القول الذي تبنّاه المشهور، ومنهم المحقّق الخراساني والمصنّف والسيد الخوئي، حيث قال في المحاضرات: «إن دلالة لفظة كلّ أو ما شاكلها من أداوات العموم على إرادة عموم ما يمكن أن ينطبق عليه مدخولها لا تتوقّف على إجراء مقدّمات الحكمة فيه لإثبات إطلاقه أولاً، وإنما هي تكون مستندة إلى الوضع.

---

(١) فوائد الأصول، مصدر سابق: ج١-٢، ص٥٧٣.

بيان ذلك: إن لفظة (كل) أو ما شاكلها التي هي موضوعة لإفادة العموم تدلّ بنفسها على إطلاق مدخولها وعدم أخذ خصوصية فيه، ولا يتوقّف ذلك على إجراء المقدّمات. ففي مثل قولنا (أكرم كلَّ رجل) تدلّ لفظة (كل) على سراية الحكم إلى جميع من ينطبق عليه الرجل من دون فرق بين الغني والفقير، والعالم والجاهل، والأبيض والأسود، وما شاكل ذلك، فتكون هذه اللفظة بياناً على عدم أخذ خصوصية وقيد في مدخولها»[1].

منشأ القولين

هذا النزاع نشأ من أنّ كلمة (كل) مثلاً، هل هي موضوعة لاستيعاب ما يراد من المدخول؟ فحينئذٍ نحتاج إلى دالّ خارجي لتحديد المراد منه. فلو قال المولى: (أكرم كلّ عالم)، فهل المراد من المدخول كلّ ما يسمّى عالماً؟ هذا يتوقّف على إجراء مقدّمات الحكمة، فنقول: إنّ المولى في مقام البيان، ولم يقيّد العالم ببعض الأفراد، فيكون المراد من المدخول جميع أفراد العالم، وكلمة (كل) تستوعب جميع أفراد العالم. وبعبارة أخرى: إذا قلنا بأنّ أداة العموم تفيد استيعاب ما يراد من المدخول، فمن الواضح أن الذي يعيّن المراد من المدخول هو قرينة الحكمة، فليس لـ(كلّ) وظيفة سوى أنها تفيد استيعاب المراد من المدخول، أما ما هو المراد منه؟ فهذا ما تعيّنه قرينة الحكمة.

أما إذا قلنا إنّ كلمة (كلّ) وضعت لاستيعاب تمام ما يصلح المفهوم للانطباق عليه - أي أنّ كلمة (كل) وضعت لتستوعب ما يصلح كلمة (عالم) في قولنا: (أكرم كلّ عالم) للانطباق عليه، وكلمة (عالم) بحسب وضعها تصلح للانطباق على جميع أفرادها سواء العادل أم الفاسق- فلا حاجة حينئذٍ

---

(١) محاضرات في أصول الفقه، مصدر سابق: ج٥، ص١٥٩.

لإجراء مقدّمات الحكمة.

وإن شئت قلت: إنّ أداة العموم تفيد استيعاب ما ينطبق المفهوم عليه، فكلمة (عالم) التي هي مدخول أداة العموم تنطبق على كلّ من يوجد فيه ذلك المفهوم، وكلّ مفهوم فيه قابلية ذاتية للانطباق على المصداق الذي يحفظ فيه المفهوم، فإن كان المقصود من أن («كلّ» تفيد العموم) تفيد عموم ما يصلح المفهوم للانطباق عليه، فهذا معناه أن صلاحية الانطباق أمر ذاتي في المفهوم، فلا نحتاج إلى أن نجري الإطلاق وقرينة الحكمة؛ لأن كلّ مفهوم، فيه صلاحية ذاتية للانطباق على كلّ مصداق يحفظ فيه ذلك المفهوم.

وقد استظهر صاحب الكفاية أنّ كلا القولين ممكن من الناحية النظرية وفي مقام الثبوت، فيمكن أن يكون واضع اللغة العربية قد وضع كلمة (كل) لاستيعاب ما يراد من المدخول، فنحتاج حينها إلى إجراء مقدّمات الحكمة في مدخولها، ويمكن أن يكون قد وضعها لما يصلح المفهوم أن ينطبق عليه فلا نحتاج حينها إلى إجراء مقدّمات الحكمة في مدخولها. ولا يترتّب على القول بأحد هذين الاحتمالين محذور عقلي. نعم، صاحب الكفاية يستظهر أن كلمة (كل) في مقام الإثبات قد وضعت لاستيعاب ما يصلح المفهوم للانطباق عليه فلا نحتاج إلى مقدّمات الحكمة. ومجرّد الاستظهار - كما هو واضح- لا يكفي لترجيح أحد القولين على الآخر، وإنما لابدّ من برهانٍ يعيّن أحدهما.

الأدلة على صحة القول الثاني

أشار المصنّف (قدّس سرّه) في المتن إلى برهانين لإثبات أنّ كلمة (كلّ) موضوعة لاستيعاب تمام ما يصلح المدخول للانطباق عليه.

الأوّل: برهان السيد الخوئي

قال السيد الخوئي في الهامش على أجود التقريرات: «إن مقدّمات الحكمة

لو كانت جارية في مدخول الأداة لكفى جريانها في دلالة الكلام على العموم، فيكون الاتيان بأداة العموم من اللغو الواضح»[1].

توضيحه: بعد جريان قرينة الحكمة في المدخول وثبوت الشمول فيه، يكون إثبات الشمول بواسطة الأداة لغواً وتحصيل حاصل، وإن لم يمكن جريانها فلا يتمّ التعرف على ما يُراد من المدخول، ودخول الأداة على شيء لم يحدّد ما يُراد منه لا يفيد الشمول بل لا يفيد شيئاً.

فإن قلت: إنّ افتراض كون الأداة تدلّ على عموم ما يُراد من المدخول لا يكون لغواً؛ إذ يمكن أن تجري قرينة الحكمة في المدخول لإثبات الاستيعاب فيه، ويكون دور الأداة بعدئذ تأكيد ذلك الاستيعاب.

قلنا: إنّ التأكيد في المقام غير معقول؛ لأن من شروطه أن يكون المؤكِّد في رتبة واحدة مع المؤكَّد، وأما إذا كان أحدهما في رتبة متقدّمة والآخر في رتبة متأخّرة فلا يتمّ التأكيد، والمقام من قبيل الثاني؛ وحيث إنّ (كل) حسب الفرض تفيد عموم ما يُراد من المدخول، وهو يعني أن إثبات الشمول فيه بقرينة الحكمة يكون في رتبة سابقة على إثباته بالأداة، أي أن هناك طولية بين قرينة الحكمة وبين الأداة، والتأكيد إنما يكون بين دالّين عرضيين، فتحصّل: أنه يترتّب على القول بأن استفادة العموم يتوقّف على إجراء الإطلاق ومقدّمات الحكمة في المدخول تالٍ فاسد، وهو اللغوية.

مناقشه المصنّف للبرهان الأول

يرى المصنّف (رحمه الله) عدم تمامية البرهان الذي أقامه أستاذه (رحمه الله)، إذ لا لغوية في إجراء مقدّمات الحكمة.

بيانه: اللغوية إما أن تكون ناشئة من فعل الواضع وإما من فعل

---

(١) أجود التقريرات، مصدر سابق: ج١، هامش ص٤٤٠.

المستعمل، وفي المقام لا لغوية على كلا الاحتمالين؛ أما عدم اللغوية في مقام الوضع فلأن اسم الجنس في قولنا: (أكرم كلّ عالم) وضع لمعنى، وأداة العموم وضعت لمعنى آخر، فهو وضع للماهية اللابشرط القسمي، وهي وضعت للاستيعاب. فهما لم يوضعا لشيء واحد فتلزم اللغوية من اجتماعهما. نعم، الشمول في اسم الجنس نستفيده من السياق ومقدّمات الحكمة بينما الشمول في أدوات الخطاب نستفيده من مدلول الخطاب؛ باعتبار أن نفس الكلمة تدلّ على الشمول.

وأما عدم اللغوية في مقام الاستعمال فلما كان كلٌّ منهما وضع لمعنى يغاير المعنى الذي وضع له الثاني، كان أمام المستعمل أسلوبان، يمكنه أن يعبّر بأحدهما ويمكنه أن يعبّر بكليهما.

وقد صاغ المصنّف (قدّس سرّه) - في بحث الخارج - المناقشة أعلاه بنحو آخر، حاصله: قبل كلّ شيء لابدّ أن نعرف أن وضع الكلمة لمعنى في اللغة هل هو لغو أو ليس بلغو؛ سواء كان لها ثمرة في الأحكام الشرعيّة أو لم يكن لها ثمرة؟

لا نقول: إن كلمة (كلّ) وضعت لإفادة العموم في الأحكام الشرعيّة، ولا نقول إن وضعها لإفادة العموم لغو؛ لأنّه لا ثمرة لها في الأحكام الشرعيّة. فحتى لو سلّمنا بأنه لا ثمرة لأداة العموم في الأحكام الشرعيّة، فإنّ الثمرة تظهر في موارد أخرى؛ لأنّ الاستيعاب تارة يفاد في هذه الصيغة وتارة بصيغة أخرى، كما هو الحال في المترادفات، فكما أن عدم إعطائها معنى جديداً لا يعني لغويتها فكذلك في المقام.

بل إنّ هذا قد تترتّب عليه ثمرة في الأحكام الشرعيّة، فإنّ إفادة الاستيعاب والشمول بقرينة الحكمة وإفادته بأداة العموم ليس بدرجة واحدة بل إفادته بأداة العموم يكون أقوى؛ لأن استفادة الشمول من الإطلاق وقرينة الحكمة يكون بعدم ذكر القيد، أما استفادته من العموم فيكون بذكر ما يفيد

الاستيعاب. فلو كان الشمول بواسطة قرينة الحكمة، فعند الشك في تماميتها لا نستطيع التمسّك بالإطلاق. أما إذا كان الشمول مفاداً بنفس اللفظ وشككنا أنه مراد له أو لا، فنستطيع التمسّك بظهور الكلام. فالشارع يرى أنه لو اكتفي في إثبات الشمول بالإطلاق، فلعل المكلف يشك في ثبوت قرينة الحكمة فلا يجري الإطلاق وقرينة الحكمة، من هنا ولكي يرفع المشرّع هذا التوهّم يأتي بكلمة (كلّ) ليتمسّك المكلّف بظهور الكلام حتى في صورة الشك.

وقد أفاد السيد الأستاذ (قدّس سرّه) في الحلقة الثانية الفارق المهمّ بين إثبات الإطلاق بالوضع وبين إثباته بقرينة الحكمة، حيث قال: «هناك فارق عملي بين إثبات الإطلاق بقرينة الحكمة وإثباته بالدلالة الوضعية، وتطبيق قاعدة احترازية القيود ، وهذا الفارق العملي يظهر في حالة اكتناف الكلام بملابسات معيّنة تفقده الظهور السياقي الذي تعتمد عليه قرينة الحكمة ، فلا يعود لحال المتكلّم ظهور في أنه في مقام بيان تمام مراده الجدي بكلامه، وأمكن أن يكون في مقام بيان بعضه ، ففي هذه الحالة لا تتمّ قرينة الحكمة؛ لبطلان الظهور الذي تعتمد عليه ، فلا يمكن إثبات الاطلاق لمن يستعمل قرينة الحكمة لإثباته، وخلافاً لذلك من يثبت الإطلاق بالدلالة الوضعية وتطبيق قاعدة احترازية القيود، فإن بإمكانه أن يثبت الإطلاق في هذه الحالة أيضاً، لأن الظهور الذي تعتمد عليه هذه القاعدة غير الظهور الذي تعتمد عليه قرينة الحكمة كما عرفنا سابقاً، وهو ثابت على أيّ حال»[1].

كذلك الحال في المقام فإذا قلنا إن المولى قد اعتمد على كلمة كلّ، ففي كلّ مورد شُكّ في أن المولى يريد الاستيعاب أم لا يريده، فظهور الكلام يكشف

---

(١) دروس في علم الأصول، الحلقة الثانية، مصدر سابق: ج ١، ص ٢٠٩.

عن إرادته، وهذا بخلافه في قرينة الحكمة.

قال السيد الأستاذ (قدّس سرّه): «إنّ الإطلاق ومقدّمات الحكمة لا تقتضي أكثر من إثبات أنّ ما أُخذ موضوعاً إنما هو ذات الطبيعة بلا قيد، وأما التكثّر الأفرادي فإنه لا يُرى في مرحلة المدلول اللفظي بالإطلاق ... وإنما يُفاد ذلك بأداة العموم حيث يُفاد بها صورة ذهنية أخرى، هي: ملاحظة الأفراد بما هي متكثرة. إذن كلّ من الإطلاق والأداة يُعطي صورة متميّزة عن الأخرى، وحينئذٍ نقول: إنه لا لغوية في المقام؛ لأنه ليس غرض الواضع من وضعه الأداة للعموم بيان الأحكام الشرعية كي يُقال حينئذٍ: بأنّ الاستيعاب حاصل من الإطلاق، ومعه لا حاجة إلى (كل)، بل غرضه تفريغ الصورة الذهنية وتنويعها إلى المخاطب، وفي مقام المحاورة وإخطار المعاني إلى الذهن.

وقد عرفت أن الصورة الذهنية التي يُعطيها الإطلاق غير الصورة التي تُعطيها الأداة، على أنه لا لغوية حتى لو كان نظر الواضع إلى خصوص الأحكام الشرعية، باعتبار أنه قد يكون غرضه بيان أن ملاك الحكم قائم بالأفراد بما هي أفراد.

أو قل: إنّ هذا قد يترتّب عليه الأثر الشرعي، وذلك باستظهار أن مركز الحكم المجعول وموضوعه إنما هو الفرد بما هو فرد لا الطبيعة، وهذا لا يُفاد بمقدّمات الحكمة؛ لما عرفت أنه لا نظر لها إلى الأفراد في عالم المدلول اللفظي.

فالمتعيّن لإفادة ذلك هو (كل) وعليه فلا لغوية في إفادة (كل) للعموم، حتى لو أُنيطت دلالتها هذه بإجراء مقدّمات الحكمة في مدخولها»[1].

الثاني: برهان المصنّف

وتوضيحه يتوقّف على بيان مقدّمات:

---

(١) تمهيد في مباحث الدليل اللفظي، مصدر سابق: ج٧، ص٢١-٢٢.

الأولى: من المعلوم أن المدلول التصوّري مرتبة من الكلام والمدلول التصديقي مرتبة أخرى منه، وينبغي أن يحسب لكلّ منهما حسابها الخاصّ، وهاتان المرتبتان من جهة لا يمكن جعلهما مرتبة واحدة، ومن جهة أخرى المرتبة الثانية تتوقّف على الأولى وليس العكس.

ولتوضيح المطلب نقول: إن الثلاثة مرتبة من العدد، والاثنين مرتبة أخرى منه، فهما ليس مرتبة واحدة، وكذلك الثلاثة متوقّفة على الاثنين دون العكس؛ بمعنى أن الثلاثة لكي تتحقّق لابدّ من تحقّق الاثنين في الرتبة السابقة، أما الاثنان فيمكن أن تتحقّق بدون الثلاثة. نفس هذا الترتّب الذي عبّروا عنه في محلّه بالتقدّم بالطبع، موجود بين الدلالة التصوّرية والدلالة التصديقية للكلام. فالمدلول التصوّري للكلام لا ربط له بالمدلول التصديقي، فقد ينعقد للكلام دلالة تصوّرية وإن لم يكن له دلالة تصديقية. نعم، الدلالة التصديقية للكلام هي في طول الدلالة التصوّرية.

الثانية: تقدّم في التنبيه الأوّل من تنبيهات الإطلاق أن قرينة الحكمة ناظرة إلى المدلول التصديقي للكلام ابتداء ولا تدخل في تكوين المدلول التصوّري.

الثالثة: إنّ أداة العموم تدخل في تكوين المدلول التصوّري للكلام، وهو الشمول والاستيعاب بقطع النظر عن المدلول التصديقي، لأنها وضعت لذلك.

إذا عرفت ذلك نقول: لو كانت كلمة (كل) - مثلاً- وضعت لاستيعاب ما يراد من المدخول، فحيث إنّ الاستيعاب ناشئ من المدلول التصوّري، واستفادة المراد من المدخول ناشئ من المدلول التصديقي والمراد الجدي، فحينئذٍ يترتّب على ذلك تالٍ فاسد؛ وهو إناطة المدلول التصوّري بالمراد الجدي، أي ربط المدلول التصوّري لأداة العموم بالمدلول التصديقي لقرينة الحكمة، فإن كان للكلام دلالة تصديقية كان له دلالة تصوّرية، وإلا فلا. وهذا واضح الفساد؛ لأن المدلول التصوّري لكلّ جزء من الكلام إنما يرتبط بما

يساويه من مدلول الأجزاء الأخرى، ولا علاقة له بالمدلول التصديقي. ولا شكّ في أن للأداة مدلولاً تصوّرياً محفوظاً سواء كان للكلام الذي وردت فيه مدلول تصديقي كما لو سمعنا عاقلاً ملتفتاً جاداً يقول: (أكرم كلّ فقير)، أو سمعناها من نائم، أو من اصطكاك حجرين. فإنه في جميع هذه الصور - بما فيها الصورة الأولى الخالية من المدلول التصديقي- يوجد للكلام مدلول تصوّري وهو الاستيعاب، وهذا يعني أن المدلول التصوّري لأداة العموم لا ربط له بالمدلول التصديقي للكلام الذي وردت فيه، ولا يمكن إناطته به.

فتحصّل أن القول بأن أداة العموم تفيد استيعاب ما يراد من المدخول باطل؛ فيتعيّن أنها موضوعة لاستيعاب ما يصلح المدخول للانطباق عليه؛ فأداة العموم تدلّ بنفسها على الاستيعاب لكلّ أفراد المدخول ولا تحتاج إلى إجراء مقدّمات الحكمة فيه.

أضواء على النص

• قوله (قدّس سرّه): «**لاشك في وجود أدوات تدلّ على العموم بالوضع**»، خلافاً لبعض القدماء الذين أنكروا ذلك.

• قوله (قدّس سرّه): «**فيها**»، الضمير يعود إلى أدوات العموم.

• قوله (قدّس سرّه): «**هل يتوقّف على إجراء الإطلاق وقرينة الحكمة في المدخول أو أن دخول أداة العموم على الكلمة يغنيها عن قرينة الحكمة وتتولى الأداة نفسها دور تلك القرينة**»، ولكن ذاك في المدلول التصديقي، وهذا في المدلول التصوّري.

• قوله (قدّس سرّه): «**إن كلا الوجهين ممكن من الناحية النظرية**»، أي أنّ كلا الوجهين ممكن في مقام الثبوت؛ لأنه لا يلزم من الالتزام بأحدهما تالٍ فاسد، فيمكن القول إنّ المدخول يحتاج إلى الإطلاق وقرينة الحكمة، ويمكن القول بأنه لا يحتاج إلى ذلك.

• قوله (قدّس سرّه): «**لأنّ أداة العموم ...**»، من هنا يشرع المصنّف في بيان وجه الإمكان.

• قوله (قدّس سرّه): «**تعيّن الوجه الأوّل**»، وهو مختار الميرزا النائيني، حيث ذهب إلى أن (كلّ) لكي تفيد الاستيعاب لابدّ أن نجري الإطلاق وقرينة الحكمة في مدخول الأداة.

• قوله (قدّس سرّه): «**لأن المراد بالمدخول لا يعرف حينئذٍ من ناحية الأداة، بل من قرينة الحكمة**»، وهذا من قبيل قول المولى: (أكرم كلّ عالم)، فإنّ الحكم هو وجوب الإكرام والموضوع هو العالم، ولكن الحكم لا يعيّن من هو العالم ومن هو ليس بعالم، باعتبار أنّ الحكم لا يثبت ولا يميّز موضوعه، في المقام نقول: الأداة تفيد استيعاب المراد، ولا دخالة لها في تعيينه. فهي من قبيل الحكم الذي لا يُعيّن الموضوع.

• قوله (قدّس سرّه): «**وإذا كانت موضوعة لاستيعاب تمام ما يصلح المدخول للانطباق عليه**»، الضمير في (كانت) يعود إلى أداة العموم.

• قوله (قدّس سرّه): «**فيتمّ تطبيقه عليها**»، أي: تطبيق المفهوم على الأفراد.

• قوله (قدّس سرّه): «**بتوسّط الأداة مباشرة**» بلا حاجة إلى إجراء قرينة الحكمة في المدخول.

• قوله (قدّس سرّه): «**وقد استظهر بحقٍّ الوجه الثاني**»، وهو القول بعدم الحاجة إلى أن نجري قرينة الحكمة في المدخول لكي تفيد أداة العموم الاستيعاب.

• قوله (قدّس سرّه): «**لزوم اللغوية منه**»، الضمير في (منه) يعود إلى الوجه الأوّل، فلو بنينا على ما اختاره المحقّق النائيني (وهو إجراء الإطلاق وقرينة الحكمة في المدخول) للزم من ذلك اللغوية.

• قوله (قدّس سرّه): «**استعمالها في مقام التفهيم**»، أي استعمال الأداة.

• قوله (قدّس سرّه): «**وذلك لأن**»، بيان لعدم لزوم اللغوية من الواضع.

• قوله (قدّس سرّه): «**لأنّ العموم والإطلاق ليس مفادهما مفهوماً وتصوّراً شيئاً واحداً**»؛ لأنّ الإطلاق عدم ذكر القيد، والعموم ليس كذلك، بل النظر إلى الأفراد بما هم أفراد.

• قوله (قدّس سرّه): «**في مرحلة مدلول الخطاب**»، يعني في مرحلة المدلول الوضعي والتصوّري، بخلاف الإطلاق فإنه ليس مفاده الاستيعاب وإراءة الأفراد في مرحلة الكلام وإنّما في مرحلة المجعول، والتحليل يفيد التكثر.

• قوله (قدّس سرّه): «**ولا تُري الأفراد في مرحلة مدلول الخطاب**» بل تفيد الاستيعاب وتُري الأفراد في مرحلة ما وراء الخطاب الذي هو المجعول.

• قوله (قدّس سرّه): «**بل تفيد**» أي قرينة الحكمة.

• قوله (قدّس سرّه): «**ولحاظ الطبيعة مجرّدة عنها**»، أي مجرّدة عن الخصوصيات وعن القيد، فلهذا: الإطلاق بحسب المدلول اللفظي والوضعي هو عدم ذكر القيد، لا ما يفيد الاستيعاب والشمول للأفراد.

• قوله (قدّس سرّه): «**بينما الملحوظ في الإطلاق ذات الطبيعة**» أي الملحوظ في الإطلاق ليس هو التكثر، بل الطبيعة المجرّدة عن القيد.

• قوله (قدّس سرّه): «**حتى لو لم ينته إلى نتيجة عملية بالنسبة إلى الحكم الشرعي**»، أي حتى لو لم ينته هذا الوضع إلى نتيجة عملية بالنسبة إلى الحكم الشرعي، فمن قال لابدّ أن تظهر ثمرة عملية في الأحكام الشرعيّة؟! إنّ الوضع مرتبط بعالم اللغة، وهو أوسع من عالم الحكم الشرعي.

• قوله (قدّس سرّه): «**لأنّ الفائدة المترقّبة من الوضع إنّما هي إفادة المعاني المختلفة**»، ومن الواضح أن العموم والإطلاق يفيدان معنيين مختلفين.

• قوله (قدّس سرّه): «**وكذلك يكفي لتصحيح الاستعمال**» فإنّه إذا صحّ الوضع صحّ الاستعمال أيضاً.

• قوله (قدّس سرّه): «**إذ قد يتعلّق غرض المستعمل بإفادة التكثر بنفس مدلول**

الخطاب»، لا إفادة التكثر بمدلول وراء الخطاب؛ للنكتة التي بيّناها في الشرح.

• قوله (قدّس سرّه): «**فهي تُعيّن المراد التصديقي**»، الضمير يعود إلى قرينة الحكمة.

• قوله (قدّس سرّه): «**ولا تساهم**» الضمير يعود إلى قرينة الحكمة.

• قوله (قدّس سرّه): «**فلو قيل**»، بمقالة الميرزا النائيني.

• قوله (قدّس سرّه): «**بأنها**» أي بأن أداة العموم.

• قوله (قدّس سرّه): «**الذي تعيّنه قرينة الحكمة**»، الاسم الموصول هنا صفة للمراد.

• قوله (قدّس سرّه): «**فلو قيل بأنها موضوعة لاستيعاب المراد من المدخول الذي تعيّنه قرينة الحكمة وهو المدلول التصديقي، كان معنى ذلك ربط المدلول التصوّري للأداة بالمدلول التصديقي لقرينة الحكمة، وهذا واضح البطلان**» لأنّ المدلول التصوّري مرتبة، والمدلول التصديقي مرتبة أخرى من الكلام. ولأنه يلزم في مرحلة عدم وجود مدلول تصديقي للكلام؛ فإن (كلّ) لا تفيد الاستيعاب، ونحن بالوجدان لو سمعنا جملة: (أكرم كلّ عالم) نستفيد العموم والاستيعاب مع أنه لا يوجد هناك مراد تصديقي.

• قوله (قدّس سرّه): «**ولا شكّ في أن للأداة مدلولاً تصوّرياً محفوظاً حتى لو خلا الكلام الذي وردت فيه من المدلول التصديقي نهائياً**» كما لو صدرت جملة: (أكرم كلّ عالم) من نائم أو هازل، فإنه يوجد استيعاب مع أنه لا وجود للمدلول التصديقي.

• قوله (قدّس سرّه): «**فكيف يناط مدلولها الوضعي بالمدلول التصديقي**»، أي مدلول الأداة، بل لابدّ أن يناط مدلولها الوضعي التصوّري بمدلول وضعي تصوّري آخر.

(٨٤)

العموم بلحاظ الأجزاء والأفراد

- الوجه في دلالة أداة العموم على استيعاب الأفراد أو الأجزء
  - ✓ تعدّد الوضع في أدوات العموم
  - ✓ الأصل في (كل) دلالتها على استيعاب الأفراد
  - ✓ الأصل دلالتها على استيعاب الأجزاء

العموم بلحاظ الأجزاء والأفراد

يلاحَظُ أنّ كلمةَ (كلّ) مثلاً تردُ علَى النكرةِ فتدلُّ علَى العمومِ والاستيعابِ لأفرادِ هذه النكرة، وتردُ علَى المعرفةِ فتدلُّ على العمومِ والاستيعابِ أيضاً، لكنه استيعابٌ لأجزاءِ مدلولِ تلك المعرفةِ لا لأفرادِها. ومن هنا اختلفَ قولُنا (اقرأ كلَّ كتابٍ) عن قولِنا (اقرأ كلَّ الكتاب).

وعلى هذا الأساسِ يُطرَحُ السؤالُ التالي:

هل إنَّ لأداةِ العمومِ وَضعَينِ لنَحوينِ مِن الاستيعاب؟ وإلاّ كيفَ فُهِمَ منها في الحالةِ الأولى استيعابُ الأفراد، وفي الحالةِ الثانيةِ استيعابُ الأجزاء؟

وقد أجابَ المحقّقُ العراقيُّ (رحمه الله) على هذا السؤال: بأنّ (كلّ) تدلُّ علَى استيعابِ مدخولِها للأفراد، ولكنَّ اتجاهَ الاستيعابِ نحوَ الأجزاءِ في حالةِ كونِ المدخولِ معرَّفاً باللام، من أجل أنَّ الأصلَ في اللامِ أن يكونَ للعهدِ، والعهدُ يعني تشخيصَ الكتابِ في المثالِ المتقدّم، ومع التشخيصِ لا يمكنُ الاستيعابُ للأفرادِ، فيكونُ هذا قرينةً عامّةً علَى اتّجاهِ الاستيعابِ نحوَ الأجزاءِ، كلّما كان المدخولُ معرَّفاً باللام.

الشرح

إن كلمة (كلّ) التي هي من أدوات العموم إذا وردت على النكرة تدلّ على العموم والاستيعاب بلحاظ الأفراد، كما في قول المولى: (اقرأ كلّ كتاب)، أي إن المطلوب قراءة كلّ فرد من أفراد الكتاب. أما إذا وردت على المعرفة فتدلّ على العموم والاستيعاب بلحاظ الأجزاء، كما في قول المولى: (اقرأ كلّ الكتاب)، أي إن المطلوب قراءة كلّ جزء من أجزاء الكتاب.

إذن إذا كان مدخول أداة العموم نكرة، دلّت على استيعاب أفراد مدخولها. أما إذا كان مدخولها معرفة، دلّت على استيعاب أجزائه. قال السيد الأستاذ: «هناك ظاهرة واضحة هي أن (كلّ) كلما دخلت على المنكّر أفادت الاستيعاب بلحاظ أفراد الطبيعة، بخلاف ما إذا دخلت على المعرّف فإنها تفيد استيعاب الأجزاء كما تقول: اقرأ كلّ سورة»[1].

من هنا وقع البحث بين الأصوليين في النكتة التي على أساسها تدلّ أداة العموم على استيعاب أفراد المدخول في صورة الدخول على النكرة، وأجزاء المدخول في صورة الدخول على المعرفة. ووجد – في المقام– تفسيرات متعدّدة:

التفسير الأول: تعدد الوضع في أداة العموم

إنّ لأداة العموم (كلّ) وضعين لنحوين من الاستيعاب؛ الأوّل لاستيعاب الأفراد، وذلك فيما لو دخلت على النكرة، والثاني لاستيعاب الأجزاء، وذلك فيما لو دخلت على المعرفة.

وهذا التفسير – كما هو واضح– غير تامّ، لأنّ خصوصية كون الاستيعاب

---

(١) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج٣، ص٢٢٥.

بلحاظ الأفراد تارة وبلحاظ الأجزاء أخرى، قد استفيدت من المدخول، ولولاه لكان الموجود معنى واحداً وهو واقع الاستيعاب، وهذا يدلّ على أن أداة العموم موضوعة في الصورتين لمعنى واحد.

التفسير الثاني: الأصل في (كل) دلالتها على استيعاب الأفراد

قال المحقّق العراقي: «إن في التثنية وأسماء العدد بملاحظة محدودية الطرفين فيهما ربما يفرق بين صورة ورود أداة العموم عليهما معرفاً باللام مثل: (كلّ العشرة) أو (كلّ العالمين)، فالمتبادر منه كون العموم ناظراً إلى الآحاد المندرجة فيها، وربما [تكون] النكتة في مثل ذلك توهّم [استفادة] معهودية العنوان من العدد والتثنية [فلا يصلحان أنفسهما] للتعميم، حينئذ فلا جرم يتوجّه العموم إلى الآحاد المندرجة تحتهما.

نعم في صورة كونهما منكّرين غير معرّفين باللام مثل: (كلّ عشرة) أو (كلّ عالمين)، فالظاهر ورود العموم على عنوانهما بلا نظر منه إلى الآحاد المندرجة تحتهما»[1].

توضيحه: يرى المحقّق العراقي أن الأصل في أداة العموم هو الاستيعاب بلحاظ الأفراد؛ ولكن إذا دلّت قرينة على عدم إمكان ذلك فسوف يتغيّر مسار الاستيعاب من الأفرادي إلى الأجزائي، كما في صورة كون مدخول أداة العموم معرفاً بـ (أل)، فإنه في هذه الحالة لا يمكن أن تدلّ أداة العموم على استيعاب الأفراد، لأنّ الأصل في (اللام) أن تكون عهدية «والعهدية مساوقة للتعيّن والتخصّص، بحيث إذا قيل (اقرأ كلّ الكتاب) يتبادر إلى الذهن الكتاب المعهود، وهذا ينافي الاستغراق الأفرادي، فيتعيّن أن يحمله الذهن على

---

(١) مقالات الأصول، مصدر سابق: ج١، ص٤٣٣.

الاستيعاب والاستغراق الأجزائي»[١].

وقد ذهب المصنّف (قدّس سرّه) في بحوث الخارج إلى عدم تمامية هذا الوجه؛ «لأنّه إن قصد بالعهديّة المعنى المساوق لـلام العهـد، كـما هـو ظـاهر كلامـه، فحينئذٍ ظاهرة تحوّل الاستيعاب الأفـرادي إلى الأجزائـي لا تنحـصر بوجـود اللام، بل إذا كان المدخول معرّفاً ولو بالإضافة فإن الاستيعاب يتحوّل فيه إلى الأجزائي، كما في قوله: (اقرأ كلّ كتاب زيد). إذن عهدية اللام ليست التفسير الصحيح لتخريج المطلب.

وإن قصد بالعهدية معنى يساوق التعيين المحفوظ في جميع موارد المعرفـة فهو غير تامّ أيضاً؛ لأن التعيين بهذا المعنى لا ينافي الاستيعاب الأفرادي، فـإن العهدية بما أنها ترجع إلى الإشارة لفرد مخصوص، يكون التعريف بلام العهـد منافياً للاستغراق الأفرادي، وأما غيره فلا»[٢].

التفسير الثالث: الأصل في (كل) دلالتها على استيعاب الأجزاء[٣]

فسّر السيد الأستاذ (قدّس سرّه) النكتة التي على أساسها تدلّ أداة العموم عـلى استيعاب أفراد المدخول في صورة الدخول على النكرة، وعلى استيعاب أجزاء المدخول في صورة الدخول على المعرفة، بتفسير يختلف تماماً عما أفاده المحقّـق العراقي، وهو أن الأصل في (كلّ) كونها دالّة على استيعاب أجـزاء المـدخول؛ لأنّ المفهوم الداخل عليه (كـلّ) تكـون دلالتـه عـلى اسـتيعاب أجزائـه ثابتـة بمقتضى إطلاقه الأولي، وأما ملاحظة الأفراد منه فبحاجة إلى مؤونةٍ دالّ آخر. وهذا ما أفاده بقوله: «والصحيح في تخريج هذه الظاهرة هو أن يقال: إنّك وقد

---

(١) تمهيد في مباحث الدليل اللفظي، مصدر سابق: ج٧، ص١٧.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) لم يذكر المصنّف (قدّس سرّه) هذا الوجه في متن الحلقة، وإنما ذكره في بحوث الخارج.

عرفت أن مقتضى الأصل الأولي هو توجيه الاستيعاب نحو الأجزاء المدخولة لكلّ؛ لأنّ المفهوم المدخول لكلّ سواء كان مفرداً أو جمعاً تكون دلالته على أجزائه ثابتة بمقتضى إطلاقه الأولي، وهكذا في الحالات التي يكون مدخول كلّ معرفة، يكون الاستيعاب للأجزاء على القاعدة. وإنما الذي يحتاج إلى تخريج هو كونه أفرادياً إذا كان مدخولها نكرة.

وتخريجه هو أن يقال: إنه لو حذفنا أداة العموم وقلنا: اقرأ سورة، فحينئذٍ يستفاد الإطلاق البدلي، وهذا الإطلاق قرينة على ملاحظة الأفراد؛ لأن المطلوب في المقام أيّ فرد من أفراد السورة. وإذا دخلت أداة العموم وقلنا: اقرأ كلّ سورة، تكون دالّة على استيعاب الأفراد باعتبار وجود قرينة على أن الأفراد ملحوظة.

ومن هنا نرى استيعاب الأفراد ملازماً لهذه النكتة، وهي أنه لولا أداة العموم لكان الإطلاق بدلياً، وأداة العموم كما تصلح للاستيعاب الأجزائي كذلك هي تصلح للاستيعاب الأفرادي. ومن هذا يعرف أن دخول (كل) على الجمع أو ما هو بحكمه، كما في اسم الجمع، يمكن أن يكون العموم فيه باعتبار استيعابه لتمام أجزاء المدخول، بحيث تكون مراتب الجمع أجزاء فيه، ويمكن أن يكون باعتبار استيعابه لتمام أفراد المدخول، ولكن لا يبعد أن يكون الأوّل هو الأظهر فيه كما هو الحال فيما إذا دخل على اسم العدد المعرّف، من قبيل كلّ عشرة»[(١)].

أضواء على النص

• قوله (قدّس سرّه): «**هل أن لأداة العموم وضعين لنحوين من الاستيعاب؟**» بمعنى هل أداة العموم هي بنحو الاشتراك اللفظي في اللغة، موضوعة بوضع

---

(١) تمهيد في مباحث الدليل اللفظي، مصدر سابق: ج٧، ص١٨ ـ ١٩.

لإفادة استيعاب الأفراد، وبوضع آخر لإفادة استيعاب الأجزاء أم أنها موضوعة بوضع واحد وهو استيعاب الأفراد، ولكن إذا كان المدخول فرداً واحداً فلا يعقل - حينئذٍ - أن يكون الاستيعاب بلحاظ الأفراد؟

• قوله (قدّس سرّه): «**وقد أجاب المحقّق العراقي**»، وهذا الجواب ناقش فيه السيد الشهيد (قدّس سرّه) في بحوث الخارج، وقد ذكرنا ذلك في الشرح.

• قوله (قدّس سرّه): «**بأن (كلّ) تدلّ على استيعاب مدخولها للأفراد**»، أي موضوعة بوضع واحد لإفادة استيعاب أفراد المدخول.

• قوله (قدّس سرّه): «**من أجل أن الأصل في اللام أن يكون للعهد**» أي من أجل ذلك كان اتجاه الاستيعاب نحو الأجزاء في حالة كون المدخول معرّفاً باللام. فتحصّل: أن هناك ظهورين؛ الأوّل: أن (كلّ) وضعت لاستيعاب أفراد المدخول. والثاني: أنّ الأصل في (اللام) للعهد. فإذا كان للعهد يكون المدخول معيّناً في فرد واحد. وإذا كان المدخول معيّناً في فرد واحد، عند ذلك يكون الاستيعاب بلحاظ فرد واحد لا بلحاظ الأفراد.

• قوله (قدّس سرّه): «**أن يكون للعهد**»، بمعنى أن يكون المدخول مشخَّصاً ومعيّناً، والتشخّص والتعيّن يساوق الفردية؛ فإذا كان الشيء مشخَّصاً فلا يمكن أن يكون كثيراً، بل لابدّ أن يكون فرداً واحداً، وإذا كان كذلك يكون الاستيعاب بلحاظ الفرد الواحد.

• قوله (قدّس سرّه): «**ومع التشخّص لا يمكن الاستيعاب للأفراد**»؛ لأنّه إذا كان الشيء مشخّصاً فهو فرد. وإذا كان فرداً فلا يمكن أن يكون الاستيعاب بلحاظ الأفراد، بل لابدّ أن يكون الاستيعاب بلحاظ أجزاء الفرد الواحد.

• قوله (قدّس سرّه): «**قرينة عامّة على اتجاه الاستيعاب نحو الأجزاء**»، من هنا يُطرح سؤال وهو: هل هذا الاستعمال حقيقي أم مجازي؟

إذا قلنا إن الأصل في (كلّ) هو استيعاب الأفراد، فتكون (كلّ) مستعملة في غير ما وضعت له، فيكون الاستعمال مجازياً، هذا الاستعمال المجازي توجد عليه قرينة عامّة لا خاصّة، وهي أنّ الأصل في (اللام) أن تكون عهدية، والعهدية مساوقة للتعيّن والتخصّص. وهذا الكلام محلّ للمناقشة.

(٨٥)

دلالة الجمع المعرف باللام على العموم

- المقام الأوّل: في كيفية دلالته على العموم ثبوتاً
- المقام الثاني: في كيفية دلالته على العموم إثباتاً

دلالة الجمع المعرف باللام على العموم

قد عُدّ الجمعُ المعرَّفُ باللاّم من أدواتِ العمومِ، ولابدَّ مِن تحقيقِ كيفيةِ دلالةِ ذلك علَى العمومِ ثبوتاً أوّلاً، ثمّ تفصيلُ الكلامِ في ذلك إثباتاً.

أمّا الأمرُ الأوّلُ؛ فهناك تصويراتٌ لهذه الدلالة؛

مِنها أن يُقالَ: إنّ الجمعَ المعرَّفَ باللاّمِ يشتملُ على ثلاثةِ دوالَّ:

أحدُها: مادَّةُ الجمعِ التي تدلُّ في كلمةِ (العلماء) على طبيعيِّ العالِم.

والآخرُ: هيئةُ الجمعِ التي تدلُّ علَى مرتبةٍ مِن العدد لا تقِلُّ عن ثلاثةٍ من أفرادِ تلك المادّة.

والثالثُ: اللامُ، وتفترضُ دلالَتُها علَى استيعابِ هذه المرتبةِ لتمامِ أفرادِ المادّةِ، ويكونُ الاستيعابُ مدلولاً للاّم بما هو معنىً حرفي ونسبةٌ استيعابيةٌ قائمةٌ بين المستوعِب (بالكسر) وهو مدلول هيئة الجمع، والمستوعَب (بالفتح) وهو مدلولُ مادّةِ الجمع.

وأمّا الأمرُ الثاني: فإثباتُ اقتضاء اللامِ الداخلة علَى الجمعِ للعمومِ، يتوقَّفُ علَى إحدى دَعويَيْن:

إمّا أن يُدَّعَى وضعُها للعمومِ ابتداءً، وحيثُ إنَّ اللامَ الداخلةَ على المفردِ لا تدلُّ علَى العمومِ، فلابدَّ أن يكونَ المدَّعَى وضعُ اللامِ الداخلةِ على الجمعِ بالخصوصِ لذلك.

وإمّا أن يُدَّعَى أنها تدلُّ على معنىً واحدٍ في مواردِ خولِها علَى المفردِ وعلَى الجمعِ، وهو التعيُّنُ في المدخولِ، على ما تقدّمَ في معنى اللامِ الداخلةِ على اسمِ الجنس في الحلقةِ السابقة.

فإذا كان مدخولُها اسمَ الجنسِ، كفى في التعيُّنِ المدلولِ عليهِ باللامِ تعيّنُ الجنسِ الذي هو نحوُ تعيّنٍ ذهنيٍّ للطبيعةِ، كما تقدّمَ في محلِّه.

وإذا كانَ مدخولُها الجمعَ، فلابدَّ مِن فرضِ التعيُّن في الجمعِ ولا يكفي التعيُّنُ الذهنيُّ للطبيعةِ المدلولة لمادّةِ الجمعِ، وتعيُّن الجمع بما هو جمعٌ إنما يكونُ بتحدّدِ الأفرادِ الداخلةِ فيه، وهذا التحدُّدُ لا يحصلُ إلا معَ إرادةِ المرتبةِ الأخيرةِ مِن الجمعِ، المساوقةِ للعموم؛ لأنّ أيَّ مرتبةٍ أخرى لا يتميّزُ فيها ـ من ناحيةِ اللفظِ ـ الفردُ الداخلُ عن الخارج.

الشرح

لا شكّ أن دلالة بعض أدوات العموم مسلَّمة عند الجميع ولم يقع فيها خلاف بين المحقّقين، من قبيل كلّ وجميع وكافّة ونحو ذلك من الألفاظ التي تدلّ على الاستيعاب وضعاً. وبعضها الآخر وقع فيه الخلاف بينهم. أما الجمع المحلّى باللام فقد أُدّعِيَ عدم الخلاف في دلالته على العموم وضعاً؛ قال ابن الشهيد الثاني: «الجمع المعرَّف بالأداة يفيد العموم حيث لا عهد، ولا نعرف في ذلك مخالفاً من الأصحاب، ومحقّقو مخالفينا على هذا أيضاً. وربما خالف في ذلك بعض من لا يعتدّ به منهم، وهو شاذّ ضعيف، لا التفات إليه»[1].

وقال الميرزا القمّي: «اختلف أصحابنا بعد اتّفاقهم ظاهراً في إفادة الجمع المحلّى باللام للعموم في دلالة المفرد المحلى عليه»[2].

وادّعى آخرون وقوع الخلاف فيه بين المحقّقين، فلو قال المولى: (أكرم العلماء)، أفيدل الجمع المحلّى باللام على الشمول لجميع أفراد العالم، أم أن ذلك يكون بإجراء مقدّمات الحكمة؟ قال في التحريرات: «وقع الخلاف في بعض الأمور لا بأس بالإشارة إليها؛ فمنها: الجمع المحلّى بـ "الألف واللام" وأنه هل يفيد العموم أم لا؟»[3].

وكيفما كان فإنّ البحث عن الجمع المحلّى بـ(اللام)، يقع في مقامين؛ في كيفية دلالته على العموم ثبوتاً، وفي كيفية دلالته عليه إثباتاً؛ لأنّ (اللام) لما

---

(١) معالم الدين وملاذ المجتهدين، مصدر سابق: ١٠٤.

(٢) قوانين الأصول، مصدر سابق: ١٩٧.

(٣) تحريرات الأصول، مصدر سابق: ج٥، ص٢١٠.

كانت حرف تعريف، يأتي السؤال: كيف نستطيع في مقام الإمكان والتصوّر والثبوت أن نوجّه دلالتها على العموم، وهذا بخلافه في (كلّ) فهي موضوعة للعموم.

المقام الأول: في كيفية دلالته على العموم ثبوتا

ذكرت عدّة تصويرات لدلالة الجمع المعرف باللام على العموم والاستيعاب، أشار المصنّف (قدّس سرّه) في المتن إلى واحد منها، وحاصله: إنّ الجمع المعرف بـ(اللام) من قبيل: (العلماء) في قول المولى: (أكرم العلماء) يشتمل على ثلاثة دوالّ:

الأوّل: مادّة الجمع التي تدلّ في كلمة (العلماء) على طبيعي العالم.

الثاني: هيئة الجمع؛ وهي هيئة (فعلاء) وهي – في المقام– علماء، وهيئة الجمع تدلّ على مرتبة من العدد لا تقلّ عن ثلاثة من أفراد تلك المادّة؛ لان أقل الجمع ثلاثة، أما غيرها من مراتب الجمع الأخرى كالأربعة والخمسة ... فلا دلالة لها عليه؛ لأنّ علماء صالح للانطباق على كلّ مرتبة من مراتب الجمع على حدٍّ سواء.

الثالث: اللام الداخلة على الجمع والتي يُفترض أنها تفيد استيعاب هيئة الجمع لتمام أفراد المادّة، أي استيعاب علماء لتمام أفراد عالم.

ومن الواضح أن الدالّ على العموم والاستيعاب هو (اللام) بما هو معنى حرفيّ ونسبة استيعابية قائمة بين المستوعِب الذي هو مدلول هيئة الجمع، والمستوعَب وهو مدلول مادّة الجمع.

وبهذا التصوير ثبت أنّ الجمع المحلّى باللام – في مقام الثبوت– يدلّ على الاستيعاب، فهو من أدوات العموم.

بعبارة أخرى: إذا قال المولى: (أكرم العلماء)، فبعد أن اختار المصنّف في البحوث السابقة أن العموم والاستيعاب يكون في مرحلة سابقة على الحكم،

خلافاً لصاحب الكفاية الذي اختار أن العموم والاستيعاب لا يستفاد إلا بعد تعلّق الحكم، يكون الكلام منصبّاً على (العلماء)، ولا بحث لنا في (أكرم)، فحتى لو قلنا: (العلماء) فقط، فالمدّعى أنها تدلّ على العموم.

في كلمة (علماء) توجد دوالّ ثلاثة؛ الألف واللام، ومادّة الجمع وهي المادّة التي عرضت عليها هيئة جمع التكسير، أعني مفردة العلماء، وهيئة جمع التكسير. أما المادّة فلا دلالة فيها على الاستيعاب. نعم، هي تدلّ على طبيعي الشيء وهو العالم في المثال. وكذلك الهيئة الداخلة على المادّة فهي تدلّ على تحديد مرتبة الجمع من ناحية القلّة باعتبار أن أقلّ الجمع ثلاثة، ولا تدلّ على تحديد المراتب من ناحية الكثرة. فلم يبقَ إلا (اللام)، ويمكن أن يقال بأنها بما لها من معنى حرفي تدلّ على النسبة الاستيعابية القائمة بين المستوعِب وهو هيئة الجمع، والمستوعَب وهو أفراد الطبيعة. وبهذه الطريقة يمكن تصوير كيفية دلالة (اللام) على العموم في مقام الثبوت.

المقام الثاني: في كيفية دلالته على العموم إثباتاً

لتخريج دلالة الجمع المحلى بالألف واللام على العموم إثباتاً توجد دعويان:

الدعوى الأولى: أن (اللام) بنفسها موضوعة للعموم بنحو المعنى الحرفي؛ قال السيد الأستاذ (قدّس سرّه): «هو أن (اللام) فيه، قد وضعت لإفادة العموم بأحد الأدلّة المنقولة. وهذه الدعوى تعني أنّ هناك فرقاً بين (اللام) الداخلة على الجمع، و(اللام) الداخلة على المفرد، فإنّ الأولى تدلّ على العموم بالوضع، بينما الثانية تدلّ عليه بمقدّمات الحكمة»[1].

توضيح ذلك: أن يدّعى أنّ الألف واللام قد وُضعت للعموم ابتداء،

---

(١) تمهيد في مباحث الدليل اللفظين مصدر سابق: ج٧، ص٥٢.

وهذا يقتضي الالتزام بأنها قد وضعت بوضعين أحدهما يختلف عن الآخر، فالواضع قد وضعها للعموم والنسبة الاستيعابية عندما تكون داخلة على الجمع، ووضعها بوضع آخر وهو التعيين عندما تكون داخلة على المفرد؛ إذ لم يدّعِ أحد أن (اللام) الداخلة على المفرد تفيد العموم وضعاً، وإنما إفادتها العموم يكون بمقدّمات الحكمة. وهذا يعني أنّ (اللام) مشترك لفظي بين المعنى الذي تفيده إذا دخلت على الجمع وهو العموم، والمعنى الذي تفيده إذا دخلت على المفرد.

وقد أشكل السيد الخوئي على هذه الدعوى بقوله: «دعوى كون هيئة الجمع المعرف باللام موضوعة لإفادة العموم مدفوعة بأنّ وضع الهيئة لذلك يستلزم أن يكون استعمال الجمع المعرف باللام في موارد العهد الذكرى أو الخارجي استعمالاً مجازياً، وهو باطل بالضرورة»[1] وخلاف الوجدان اللغوي والعرفي.

وهذا الإشكال غير تامّ، ولا يمكن أن يرد على أصحاب الدعوى الأولى، إلا إذا ادّعي أنهم يلتزمون بأنّ (اللام) وضعت بوضع واحد للعموم، وهذا بعيد، فإنّ (اللام) الداخلة على الجمع وضعت للعموم، والداخلة على المفرد وضعت للتعيين والعهد، وحينئذٍ تكون من المشترك اللفظي الموضوعة بوضعين مستقلين في عرض واحد، ومعه لا مجاز في استعمالها في أيّ منهما، بل يكون الاستعمال حقيقياً؛ لأنه من استعمال المشترك في أحد معنييه[2].

الدعوى الثانية: أنّ (اللام) تدلّ على التعيّن ولا تعيّن إلا للمرتبة الأخيرة فيلازم العموم.

---

(١) أجود التقريرات، مصدر سابق: ج١، هامش ص٤٤٥.

(٢) انظر: تمهيد في مباحث الدليل اللفظي، مصدر سابق: ج٧، ص٥٧، (بتصرف).

قال السيد الأستاذ (قدّس سرّه): «(اللام) لها معنى واحد في الموردين، وهو التعيين... لكن الداخلة على الجمع تدلّ على التعيين مباشرة، ثم على العموم؛ لأنها عندما دلّت على أن مدخولها متعيّن في الجميع، إذن يجب أن يراد به الاستغراق، لأنّ التعيين في الجميع لا يكون إلّا في المرتبة العليا المستوعبة لجميع الأفراد، إذ لو أريد مرتبة دون ذلك لما كان متعيّناً، فلو كان للفظ (العلماء) مئة فرد فإنه يكون متعيّناً في المئة وإلا لم يتعين؛ لأنه حينئذٍ يكون كلّ فرد مردّداً بين الخروج والدخول»[1].

توضيح ذلك: أن يدّعى وضع (اللام) لمعنى واحد وهو تعيين المدخول، سواء كان مدخولها مفرداً أم جمعاً. ومعنى ذلك أنها تحدّد المدخول وتطبّقه على صورة مألوفة بحسب وعائه الخاصّ.

وحينئذٍ إن دخلت (اللام) على اسم الجنس، كما في قول المولى: (أكرم العالم) - وكانت اللام الداخلة على عالم هي لام الجنس- فهو وإن كان يصدق على أفراده على نحو البدل، لكن كلّ اسم جنس في الذهن تعيّن ذهنيّ خاصّ يميّزه عن الطبائع الأخرى، وهذا نوع من التعيين للطبيعة.

أما إذا كان مدخول (اللام) هو الجمع - والمفروض أنها موضوعة للتعريف والتعيين في المدخول- فلابدّ من فرض التعيّن في الجمع، وذلك بمعرفة الداخل من الخارج؛ لأنّه وإن كان بحسب هيئته له تعيين من ناحية المرتبة الدنيا وهي ثلاثة، ولكن تحديد هذه المرتبة لا يكفي في تحديد الداخل من الخارج، وبالتالي لا يكون هناك تعيّن. فلكي يتحقّق التعيّن لابدّ من تحديد المرتبة العليا مضافاً إلى المرتبة الدنيا، وبذلك يحصل الاستيعاب والعموم. فمثلاً لو كان مجموع العلماء في الخارج تسعة، وقال المولى: (أكرم العلماء)، فلا

---

(١) تمهيد في مباحث الدليل اللفظي، مصدر سابق: ج٧، ص٥٢.

يمكن تعيين ذلك الجمع إلّا بتحديد الأفراد الداخلة فيه، وذلك بإرادة المرتبة العليا من الجمع وهي التسعة بحسب المثال، وهذه المرتبة العليا مساوقة للعموم؛ لأنّ أيّ مرتبة أخرى لا يتميّز فيها - من ناحية اللفظ- الفرد الداخل عن الخارج.

وإن شئت فقل: حيث إنه لا توجد مرتبة معيّنة من مراتب الجمع قد لاحظتها (اللام) الداخلة على الجمع من عهد ذكري أو حضوري ونحو ذلك، لذا سوف تتعيّن المرتبة الأخيرة؛ لأنها المرتبة الوحيدة التي يتعيّن فيها المدخول ويشمل كلّ الأفراد، ولا يبقى احتمال عدم شمول (اللام) لفرد ما لا تشمله مرتبة الجمع المعيّنة مع أنه مشمول فعلاً بالحكم.

وأما ما قبل مرتبة الجمع الأخيرة فكلّ مرتبة نضع يدنا عليها -كالثلاثة مثلاً- ونقول إنها المرتبة المعيّنة دون غيرها، فسوف يكون ذلك ترجيحاً بلا مرجّح، إضافة إلى بقاء احتمال إرادة المرتبة التي فوقها كالأربعة أو الخمسة أو غيرهما من مراتب الجمع، وهذا الاحتمال يبقى موجوداً في كلّ المراتب باستثناء المرتبة الأخيرة، وإذا ثبت ذلك فإن المرتبة الأخيرة تعني الشمول والاستيعاب لتمام أفراد المادّة وهو معنى العموم.

لكن ينبغي أن يلتفت إلى أنّ العموم الذي تفيده اللام الداخلة على الجمع بناء على هذه الدعوى، لم يكن بوضع (اللام) لغة للعموم مباشرة بنحو يكون العموم مدلولاً مطابقياً (للام) وإنما هو من لوازم المدلول الوضعي، فالمدلول الوضعي - كما ذكرنا- هو تعيين المدخول، وحيث إنه جمع، والجمع له مراتب، فتتعيّن المرتبة الأخيرة؛ لأنها المرتبة الوحيدة التي يحصل الاطمئنان فيها بشمول الحكم لتمام الأفراد دون غيرها من المراتب.

فالعموم الذي تفيده (اللام) هنا يكون مدلولاً التزامياً للمدلول التصوّري الوضعي، بخلاف الدعوى الأولى التي كان العموم فيها مدلولاً

وضعياً مطابقياً للّام.

وقد أشكل المحقّق الخراساني على هذه الدعوى بقوله: «وأما دلالة الجمع المعرف باللام على العموم مع عدم دلالة المدخول عليه، فلا دلالة فيها على أنها تكون لأجل دلالة اللام على التعيّن، حيث لا تعيّن إلا للمرتبة المستغرقة لجميع الأفراد، وذلك لتعيّن المرتبة الأخرى، وهي أقلّ مراتب الجمع»[1].

فالمحقّق الخراساني يرى أن لا تعيّن للمرتبة الأخيرة، بل أقلّ المراتب أيضاً متعيّنة. وبعبارة أوضح: كما تكون المرتبة الأخيرة المتمثلة في جميع الأفراد متعيّنة، فكذلك المرتبة الدنيا وهي الثلاثة، وحينئذٍ لا وجه لاستفادة العموم بالملازمة من مجرّد دلالة (اللام) على التعيّن.

وأشكل عليه: بان أقلّ المراتب وإن تعيّنت من جهة العدد وهو الثلاثة، لكن لا تعيّن لها من حيث الانطباق؛ لصلاحيتها للانطباق على كلّ ثلاثة من الطبيعة، بخلاف أكثر المراتب فإنها متعيّنة من حيث الصدق لا تردّد فيها. قال السيد الخوئي: «إن أقلّ مراتب الجمع وإن كانت متعيّنة في الإرادة إلَّا أنه لا تعيّن لها في الخارج؛ لوضوح أنه يمكن صدقها على كلّ ثلاثة من الأفراد، من دون فرق في ذلك بين المعرّف وغيره، فالمتعيّن في الخارج بحيث لا يكون مردّداً بين شيئين أو أشياء إنما هو مجموع الأفراد، دون غيره من مراتب الجمع»[2].

وقد قرّر الأستاذ الشهيد إفادة المحقّق الخراساني المتقدّمة بشكل آخر لا يرد عليه إشكال السيد الخوئي، حاصله: «إنّ (اللام) تدلّ على التعيين، والمراد منه تعيين الجنس - لا الصدق الخارجي- كالتعيين الجنسي المفهوم من (اللام)

---

(١) كفاية الأصول، مصدر سابق: ص٢٤٥.

(٢) أجود التقريرات، مصدر سابق: ج١، هامش ص٤٤٥.

إذا دخلت على المفرد، والفرق ليس إلا من ناحية أنّ التعيين الجنسي في المفرد يكون لذات الطبيعة، وفيما نحن فيه يكون لجماعة من أفرادها. وهذا أمر يبني عليه العرف في الجمع والمثنى، فنقول مثلاً: (العلماء أو العالمان أكثر فائدة من العالم الواحد)، فهنا مفاد (اللام) هو أن جنس العلماء أو العالمين أكثر عطاء من جنس العالم الواحد، فإنّ العلماء أو العالمين غير متعيّنين صدقاً في أشخاص، لكنه يراد المقابلة بين ماهية الكثير وماهية القليل، فجاء بلفظ يُعيّن حدَّها الجنسي من أجل المفارقة، وهذا مثل قولهم: (الأسد أقوى من الذئب)، فإنّها تدلّ على الجنس لا الفرد الخارجي.

والخلاصة هي: أن (اللام) موضوعة لجامع التعيين، وهو كما قد يكون للصدق الخارجي كما هو في موارد العهد، فكذلك قد يكون ذهنياً، وقد يكون ماهوياً، أي تعييناً للجنس والطبيعة، كما هو الحال في موارد دخول (اللام) على الجنس، في مثل قولك: (العالم خير من الجاهل).

وعليه: فكما يمكن أن يكون المراد من (لام) الجماعة التعيين الخارجي بحسب الصدق الملازم مع إرادة العموم، كذلك يمكن أن يكون المراد منه التعيين الجنسي، وذلك: بأن يكون المقصود منه جنس الجمع والكثرة، فيكون نظير قولهم: (إنّ العلماء أو العالمين خير من العالم الواحد)، ويقصدون بذلك: أنّ جنس العلماء أو العالمين أفضل وأكثر عطاء من جنس عالم واحد»[1]. وبهذا التقرير يندفع ما أورده السيد الخوئي على صاحب الكفاية.

أضواء على النص

• قوله (قدّس سرّه): «**ولابدّ من تحقيق كيفية دلالة ذلك على العموم ثبوتاً**». يبحث المصنّف المسألة أوّلاً في مقام الثبوت، فإذا تمّت يقع البحث في مقام

---

(١) تمهيد في مباحث الدليل اللفظي، مصدر سابق: ج٧، ص٥٨ـ ٥٩.

الإثبات والظهور والدلالة، لنعرف هل الجمع المعرف بـ (اللام) يفيد العموم؟

• قوله (قدّس سرّه): «**أما الأمر الأوّل: فهناك تصويرات**» متعدّدة لتقريب دلالة الجمع المعرف بـ (اللام) على العموم.

• قوله (قدّس سرّه): «**على طبيعي العالم**» لا أفراد العالم، وهذه الطبيعة المجرّدة عن القيد، لا تدلّ على أكثر من ذلك. فلهذا قلنا: إذا قال المولى: (أكرم العالم) فإن الإطلاق لا يستفاد من نفس المادّة وإنما يستفاد من قرينة الحكمة؛ لأن لفظ (العالم) الذي هو الطبيعة واسم الجنس لا يدلّ إلّا على المادّة مجرّدة عن القيد، أما الشمول فليس موجوداً في الطبيعة واسم الجنس، كما تقدّم في بحث الإطلاق.

• قوله (قدّس سرّه): «**والثالث: اللام**»، وحتى نقول أن (اللام) دالّة على العموم إذا دخلت على الجمع، لابدّ أن نفترض دلالتها على استيعاب هذه المرتبة لتمام أفراد المادّة. ولكن في مقام الدلالة والإثبات هل هذا الفرض صحيح؟ هذا ما نبحثه في المقام الثاني.

• قوله (قدّس سرّه): «**ونسبة استيعابية قائمة بين المستوعِب بالكسر وهو مدلول هيئة الجمع والمستوعَب بالفتح وهو مدلول مادّة الجمع**»، النسبة تحتاج إلى طرفين، الطرف الأوّل هو المستوعِب وهو هيئة الجمع، أما الطرف الآخر فهو المستوعَب وهو مادّة العالم.

• قوله (قدّس سرّه): «**أما أن يدّعى وضعها للعموم ابتداءً**» فكأن الواضع قال: وضعت (اللام) لإفادة العموم.

• قوله (قدّس سرّه): «**فلابدّ أن يكون المدّعى وضع اللام الداخلة على الجمع بالخصوص لذلك**»، أما (اللام) الداخلة على المفرد فهي موضوعة بوضع آخر، ويلزم من هذا الاشتراكُ اللفظي.

• قوله (قدّس سرّه): «**وإما أن يدّعى أنها تدلّ على معنى واحد في موارد دخولها على المفرد وعلى الجمع**»، أي: وإما أن يدّعى أنّ (اللام) موضوعة بوضع واحد لمعنى واحد، وهو تعيين مدخولها، بمعنى أنها إذا دخلت على شيء تريد أن تبين أن المدخول معيّن. فإذا كان المدخول فرداً فتعيُّنه يكون بالفردية والتشخّص، أما إذا كان المدخول جمعاً فتعيُّنه بمرتبة من مراتب الجمع. فمعنى قولهم (أنها تفيد التعيين): أنها تفيد أن المدخول معيّن وليس نكرة.

• قوله (قدّس سرّه): «**فإذا كان مدخولها اسم الجنس**»، فتفيد تعيّن اسم الجنس، كما في قولك: (رأيت النار)، و(احترقت بالنار)، فهذه (اللام) الداخلة على اسم الجنس تفيد تعيّنه. ما معنى أن اللام تفيد تعيّن اسم الجنس؟ قول السيد الشهيد: كما في لام الجنس فإن في الذهن لكلّ جنس انطباعات معيّنة تشكّل لوناً من الاستئناس العامّ الذهني بمفهوم ذلك الجنس، فإن قيل: (نار) دلّت الكلمة على ذات المفهوم. وإن قيل: (النار) وأُريد بـ (اللام) لام الجنس، أفاد ذلك تطبيق هذا المفهوم على حصيلة تلك الانطباعات المعيّنة.

• قوله (قدّس سرّه): «**وإذا كان مدخولها الجمع**»، أي مدخول (اللام).

• قوله (قدّس سرّه): «**لم يكن مدخولها اسم الجنس**» السيد الشهيد في الحلقة الثانية يقول هكذا: «وأخرى يدَّعى وضعها لتعيين مدخولها، وحيث لا يوجد معيّن للأفراد الملحوظين في الجمع تتعيّن المرتبة الأخيرة من الجمع» لأنّ أيّ مرتبة من مراتب الجمع وضعتَ يدك عليها مثلاً تقول المرتبة التي فيها سبعة أفراد، لماذا ليست المرتبة التي فيها ثمان أفراد وهكذا ... هذه كلّها مراتب الجمع لأنه قلنا أن أقل مراتب الجمع ثلاثة، الأربعة مرتبة أخرى والخمسة مرتبة أخرى من الجمع وإلى ما لا نهاية له من الأعداد هي من مراتب الجمع، فلا يمكن أن نقول المراد مرتبة معيّنة من مراتب الجمع لأنّه ترجيح بلا مرجح فلابدّ أن تشمل المرتبة الأخيرة من الجمع. وهذا معناه شمول كلّ الأفراد

الداخلين تحت ذلك المفهوم.

• قوله (قدّس سرّه): «**ولا يكفي التعيين الذهني للطبيعة المدلولة لمادّة الجمع**». هذا دفع دخل مقدر، حاصله: إن قلت إننا ذكرنا أنه يوجد في اسم الجنس نحو تعيّن ذهني للطبيعة، فالجمع نفي ذلك التعيّن الذهني للطبيعة. قلت: لا يمكن ذلك، لأنّ ذلك معناه أن قولك: (عالم)، و(علماء) بمعنى واحد؛ لأنّ (عالم) اسم الجنس، و(علماء) هيئة الجمع. فلو قلت: إن التعيّن موجود في الطبيعة، واسم الجنس هو نفس التعيّن الموجود في هيئة الجمع، فهذا معناه أنه لا فرق بين قولك: (عالم) و(علماء)، وهذا خلاف الوجدان؛ لأنّ التعيّن الموجود هنا غير التعيّن الموجود هناك.

• قوله (قدّس سرّه): «**وهذا التحدّد لا يحصل إلاّ مع إرادة المرتبة الأخيرة من الجمع المساوقة للعموم**»؛ لأنّ أيّ مرتبة أخرى غير هذه الأخيرة هو ترجيح بلا مرجح.

• قوله (قدّس سرّه): «**لأنّ أيّ مرتبة أخرى**» دون المرتبة الأخيرة.

• قوله (قدّس سرّه): «**لا يتميّز فيها من ناحية اللفظ الفرد الداخل عن الفرد الخارج**»، فلماذا تكون هذه السبعة داخلة فلتكن السبعة الأخرى هي داخلة؟ لذا لابدّ من القول بأنّ تعيّن الجمع يكون بتعيّن المرتبة الأخيرة منه وهي مساوقة للشمول لكلّ الأفراد.

(٨٦)

النكرة في سياق النهي أو النفي

- تفسيرات إثبات الاستيعاب العرضي للنكرة

النكرة في سياق النهي أو النفي

ذكر بعضٌ أنّ وقوعَ النكرةِ في سياقِ النهيِ أو النفي، مِن أدواتِ العموم، وأكبرُ الظنِّ أنّ الباعثَ علَى هذهِ الدعوى أنّ النكرةَ ـ كما تقدَّمَ في حالاتِ اسمِ الجنسِ مِن الحلقةِ السابقة ـ يمتنعُ إثباتُ الإطلاقِ الشموليِّ لها بقرينةِ الحكمة، لأنّ مفهومَها يأبَى عن ذلك، بينما نجدُ أننا نستفيدُ الشموليةَ في حالاتِ وقوعِ النكرةِ في سياقِ النهيِ أو النفي، فلابدّ أن يكونَ الدالُّ على هذه الشموليةِ شيئاً غيرَ إطلاقِ النكرةِ نفسها، فمِن هنا يُدَّعَى أنّ السياقَ ـ أيْ وقوعُ النكرةِ متعلّقاً للنهيِ أو النفي ـ مِن أدواتِ العموم؛ ليكونَ هو الدالَّ علَى هذه الشمولية.

ولكنَّ التحقيقَ أنّ هذه الشموليةَ ـ سواءٌ كانت على نحوِ شموليةِ العامِّ أو على نحوِ شموليةِ المطلَقِ ـ بحاجةٍ إلى افتراضِ مفهومٍ اسميٍّ قابلٍ للاستيعاب والشمول لأفرادهِ بصورةٍ عرضيةٍ لكي يدُلَّ السياقُ حينئذٍ على استيعابهِ لأفرادهِ، والنكرةُ لا تقبلُ الاستيعابَ العرضيَّ، كما تقدَّمَ. فمِن أينَ يأتي المفهومُ الصالحُ لهذا الاستيعابِ لكي يدُلَّ السياقُ على عمومِه وشمولِه؟

ومِن هنا نحتاجُ إذن إلى تفسير للشموليةِ التي نفهمُها مِن النكرةِ الواقعةِ في سياقِ النهيِ والنفي، ويمكنُ أن يكونَ ذلك بأحدِ الوجهينِ التاليين:

الأوّلُ: أن يُدَّعى كونُ السياقِ قرينةً على إخراجِ الكلمةِ عن كونِها نكرةً، فيكونُ دورُ السياقِ إثباتَ ما يصلُحُ للإطلاقِ الشموليِّ. وأمَّا الشموليةُ

فتثبتُ بإجراءِ قرينةِ الحكمةِ في تلك الكلمةِ بدونِ حاجةٍ إلى افتراضِ دلالةِ السياقِ نفسِهِ على الشموليةِ والعموم.

الثاني: ما ذكره صاحبُ الكفايةِ (رحمه الله) **مِن أنَّ الشموليةَ ليستْ مدلولاً لفظياً، وإنما هي بدلالةٍ عقلية، لأنّ النهيَ يستدعي إعدامَ متعلّقِه، والنكرةُ لا تنعدِمُ ما دام هناك فردٌ واحد.**

غير أن هذه الدلالةَ العقليةَ إنما تُعيِّنُ طريقةَ امتثالِ النهي، وأنَّ امتثالَه لا يتحقّقُ إلاّ بتركِ جميعِ أفرادِ الطبيعة، ولا تثبتُ الشموليةُ ـ بمعنى تعدّدِ الحكم والتحريم ـ بعددِ تلك الأفرادِ، كما هو واضحٌ.

الشرح

وقع الكلام بين المحقّقين من علماء الأصول في دلالـة النكـرة الواقعـة في سياق النفي أو النهي على العموم، فعن الميرزا القمي دعوى عـدم الخـلاف في دلالتها على ذلك بالوضع، وهـذا مـا أفـاده بقولـه: «لا خـلاف ظـاهراً في أن النكرة في سياق النفي تفيد العموم في الجملة...»[1]. وقال المتأخّرون بالدلالـة عقلاً، وقال آخرون: هي بمقدّمات الحكمة.

وقبل الدخول في المرام لا بأس بتقديم أمور:

الأوّل: أنّ المراد من السياق في قولنا: (النكرة في سياق النفـي أو النهـي)؛ هو الترتّب المتعارف لوقوع النكرة في حيّز النفي أو النهي، أي تأتي النكرة بعد أداة النفي، كقولك: (لا رقبة في السوق)، أو تأتي بعد أداة النهي، كقولك: (لا تعتق رقبة). فالسياق هنا هو وقوع النكرة متعلّقاً للنفي أو النهي.

الثاني: أنّ منشأ دعوى أن النكرة في سياق النفي أو النهي تدلّ على العموم هو أننا وجداناً نشعر بأن النكرة الواقعة في سياق النفي أو النهي تفيد العمـوم والاستيعاب. وقد تقدّم في الحلقـة الـسابقة أن النكـرة المجـرّدة عـن القـرائن الخارجية موضوعة للطبيعة بقيـد الوحـدة، والطبيعـة بهـذا القيـد تتنـافى مـع الشمول والاستغراق. وإن شـئت قلـت: إذا كانـت النكـرة موضـوعة بقيـد الوحدة فلا يمكن التمـسّك بـالإطلاق وقرينـة الحكمـة لإفـادة الاسـتغراق والشمول؛ لأنه قد تقدّم في محلّه أنّ من مقدّمات الحكمة عدم ذكر القيد، وهذا يعني أنها بذاتها لا تفيد العموم. والالتزام بالمجـاز لا نـشعر بـه، وبالاشـتراك

---

(١) قوانين الأصول، مصدر سابق: ص٢٢٣.

اللفظي كأن تقول إن النكرة في سياق الإيجاب موضوعة للطبيعة بقيد الوحدة، وفي سياق النفي أو النهي موضوعة للاستيعاب والشمول خلاف الأصل. فمن هنا يُدّعى أن السياق من أدوات العموم ليكون هو الدالّ على هذه الشمولية لا ذات النكرة.

الثالث: إن من المسلَّم عند علماء الأصول هو أن النكرة في سياق النفي أو النهي تدلّ على الاستغراق والاستيعاب؛ سواء استفيد هذا الاستغراق من مدلول الخطاب كما هو الحال في أدوات العموم، أم من الإطلاق ومقدّمات الحكمة. ويكفي للتدليل على ذلك التبادر. من هنا نحتاج إلى إثبات وجود دالّ على الاستيعاب إما وضعاً أو إطلاقاً، وحيث إنّ النكرة غير قابلة للاستيعاب العرْضي، بل للاستيعاب الطولي؛ لأنها موضوعة بقيد الوحدة، من هنا لابدّ أن يُبحث من أين جاء الاستيعاب العرْضي؟

تفسيرات إثبات الاستيعاب العرضي للنكرة

وقع الكلام بين الأصوليين في أنّ النكرة الواقعة في سياق النفي أو النهي هل هي من أدوات العموم؟

يقول السيد الشهيد (قدّس سرّه): سواء قلنا إنّ الشمولية المدّعاة – في المقام- هي شمولية العموم المدلول باللفظ أم شمولية الإطلاق المدلول بقرينة الحكمة، لابدّ من وجود مفهوم اسميّ فيه صلاحية الشمول العرضي، والنكرة ليست فيها هذه الصلاحية، فكيف إذا وقعت في سياق النفي أو النهي تفيد الشمول؟! وإن شئت قلت: إذا كانت النكرة لا قابلية فيها على الشمول، فحينئذٍ لا يمكن للسياق إذا وقعت فيه أن يجعلها قابلة للشمول.

من هنا يقول السيد الشهيد: لكي ندّعي أن النكرة في سياق النفي أو النهي تفيد العموم الشمولي أو الإطلاق الشمولي، لابدّ أن نفترض مفهوماً

اسمياً قابلاً للاستيعاب والشمول لأفراده بصورة عرضية لكي يدلّ السياق حينئذٍ على استيعابه لأفراده. من هنا يُطرح هذا السؤال وهو: من أين يأتي المفهوم الصالح لهذا الاستيعاب لكي يدلّ السياق على عمومه وشموله؟ أو قل: ما هو ذلك الشيء الذي حوَّل النكرة التي لا توجد فيها قابلية الشمول إلى نكرةٍ فيها القابلية على الشمول؟ ويمكن أن يكون ذلك بأحد التفسيرين التاليين:

التفسير الأوّل: أن النكرة في سياق الإثبات لا توجد فيها قابلية الشمول والاستيعاب العرضي، ولكنها إذا وقعت في سياق النهي أو النفي توجد فيها تلك القابلية. فالسياق يجعل النكرة قابلة للاستيعاب والشمول، أما الدلالة على الشمول فتكون بالإطلاق وقرينة الحكمة.

فالتفسير الأوّل يرى أنّ قرينة الحكمة هي التي تدلّ على الشمول لا السياق. نعم، السياق يقوم بوظيفة خلق القابلية والصلاحية عند النكرة للاستيعاب والشمول، باعتبار أن النكرة لا توجد فيها قابلية الشمول العرضي، فدعوى: أن السياق دال على الشمول غير تامّة.

لذلك قال المصنّف (قدّس سرّه) في المتن: «سواء كان على نحو شمولية العامّ أو على نحو شمولية المطلق»، فردّد الأمر؛ لأنّه يريد أن يقول إن الشمولية الموجودة في السياق هي شمولية المطلق ولا يعقل أن تكون شمولية العام؛ لأنّ النكرة لا توجد فيها قابلية الشمول، ولا يمكن للسياق أن يجعل فيها هذا القابلية. فما لم نتصرف في النكرة لا يمكن أن تدلّ على العامّ الشمولي، ولا يمكن أن تكون فيها قابلية العامّ الشمولي. من هنا يبيّن المصنّف (قدّس سرّه) كيف أن النكرة التي لم تكن فيها قابلية الشمول صارت فيها تلك القابلية. فيقول: إذا كانت النكرة في سياق الإثبات فإجراء الإطلاق وقرينة الحكمة يفيد الإطلاق البدلي. أما نفس هذه النكرة إذا جاءت في سياق النهي تكون فيها قابلية الشمول العرضي. والذي يعطيها الشمول العرضي ليس هو السياق،

بل الإطلاق وقرينة الحكمة.

فتحصّل: أنّ إجراء الإطلاق وقرينة الحكمة في النكرة الواقعة في سياق الإثبات أفاد أنها تفيد الإطلاق البدلي. أما نفس هذه النكرة إذا وقعت في سياق النفي أو النهي فإن إجراء الإطلاق وقرينة الحكمة يفيد فيها الإطلاق الشمولي.

التفسير الثاني: اختار صاحب الكفاية وجهاً آخر لإثبات الشمولية، حاصله: إنّ الشمولية ليست مدلولاً لفظياً وإنما هي بدلالة عقلية، لأن إيجاد الطبيعة يكون بإيجاد فرد منها، ولكن إعدامها لا يكون إلاّ بإعدام جميع أفرادها، وهذا هو الشمول. قال في الكفاية: «ربما عُدّ من الألفاظ الدالّة على العموم، النكرة في سياق النفي أو النهي، ودلالتها عليه لا ينبغي أن تنكر عقلاً؛ لضرورة أنه لا يكاد يكون طبيعة معدومة، إلا إذا لم يكن فرد منها بموجود، وإلا كانت موجودة، لكن لا يخفى أنها تفيده إذا أخذت مرسلة لا مبهمة قابلة للتقيد، وإلا فسلبها لا يقتضي إلا استيعاب السلب، لما أريد منها يقيناً، لا استيعاب ما يصلح انطباقها عليه من أفرادها، وهذا لا ينافي كون دلالتها عليه عقلية، فإنها بالإضافة إلى أفراد ما يراد منها، لا الأفراد التي يصلح لانطباقها عليها»[1].

إذن استفادة العموم منها عقليّ؛ «لأنه بعد أن كان السلب قد تسلّط على الطبيعة، وهو إما إخبار عن عدمها أو طلب عدمها، ومن الواضح أنه لا تعدم الطبيعة إلّا بعدم جميع أفرادها، ولو تحقّق فرد واحد منها لما صحّ الإخبار عن عدم الطبيعة، ولما حصل امتثال ما طلبه المولى من إعدام الطبيعة بما هي طبيعة، فالعموم منها مستفاد من ناحية هذه الدلالة وهي عقلية، وليست الدلالة لفظية؛

---

(١) كفاية الأصول، مصدر سابق: ص٢١٧.

لعدم وجود ما يدلّ على الاستيعاب بالوضع في مفردات هذه الجملة»[1].

وقد أُورد على ما أفاده صاحب الكفاية بعدة إيرادات:

الأوّل: ما أورده الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه): من أنّ الشمولية في متعلّق النهي على نوعين:

أحدهما: الشمولية في مرحلة الحكم، والتي ترجع إلى تعدّد الحكم بتعدّد أفراد متعلّقه، أي: بعدد ما للطبيعة من أفراد.

ثانيهما: الشمولية في مرحلة الامتثال، فلا يوجد فيه تعدّد في الخطاب، ولكن الامتثال لا يحصل إلا بإعدام جميع أفراد الطبيعة.

وما ذكره المحقّق الخراساني من أن الشمولية في متعلّق النهي مستفادة بقرينة عقلية، إنما هو تفسير للشمولية بالمعنى الثاني، مع أن المقصود من البحث الشمولية بالمعنى الأول.

بعبارة أخرى: هذا الشمول هو في مقام الامتثال، ومقصود الأصولي الشمول في مقام الجعل والحكم. فبسبب عدم التمييز بين الشمول في مقام الامتثال والشمول في مقام تعدّد الحكم، ادُّعي بأن العموم السياقي يدلّ على الشمول والعموم بهذه القرينة العقلية.

قال الأستاذ الشهيد (قدّس سرّه): «إنّ هذه الاستغراقية المستفادة من القرينة العقلية استدلّ عليها بأنّ النهي عن الشيء طلب لإعدامه، وإعدام الطبيعة لا يكون إلا بإعدام جميع أفرادها.

وهذا الدليل يدلّ على الاستغراقية، سواء تعلّق النهي بنكرة أو معرفة؛ لأنّ هذه الاستغراقية استغراقية بحسب عالم الحكم، حيث لا يمكن إثبات استغراقه وانحلاله إلى أحكام عديدة بعدد أفراد الطبيعة بحيث يكون لكلّ

---

(١) بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، مصدر سابق: ج٤، ص٩٤.

واحد منها عصيانه وإطاعته»[1].

الثاني: ما أورده المحقّق الأصفهاني على قول صاحب الكفاية: «لضرورة أنه لا يكاد يكون طبيعة معدومة، إلا إذا لم يكن فرد منها بموجود، وإلا كانت موجودة»[2]. بقوله: «وأما وقوع النكرة في سياق النفي أو النهي فمجمل القول فيه أن السلب كالإيجاب لا ينافي الإهمال كمنافاة التوسعة معه، والقضية حينئذ - سالبة كانت أو موجبة- في قوة الجزئية، فلابدّ في استفادة كون المدخول مطلقاً من إثبات مقدّمات الحكمة، إلّا أنه بعد جواز كون الطبيعة مطلقة لا فرق بين الموجبة و السالبة بتوهّم أن انتفاء الطبيعة بانتفاء جميع أفرادها وثبوتها بثبوت فرد ما، وذلك ما قدّمناه في أوائل النواهي أن الثبوت والنفي هنا غير متقابلين بل لوحظت الطبيعة في طرف الثبوت مهملة وفي طرف النفي مرسلة، ونقيض كلّ وجود عدمه البديل له، ولا يكون بديلاً له إلّا إذا لوحظا بالإضافة إلى شيء واحد»[3].

توضيح ذلك: إنّ النفي يضاف إلى الطبيعة كالإثبات، فيقال: (عدم الإنسان) كما يقال: (وجود الإنسان)، فلا فرق بين الوجود المضاف إليها والعدم، بل المهم هو لحاظ المضاف إليه، فإن كانت الطبيعة مهملة كان الوجود المضاف إليها قضية مهملة، وهي في قوة الجزئية، والعدم المضاف إليها قضية سالبة وهي في قوة الجزئية، فإن كان المضاف إليه مهملاً كانت القضية مهملة؛ موجبة أو سالبة. وأما إن كانت الطبيعة المضاف إليها مقيّدة، كانت الموجبة جزئية

---

(١) تمهيد في مباحث الدليل اللفظي، مصدر سابق: ج٧، ص٨١.

(٢) كفاية الأصول، مصدر سابق: ص٢١٧.

(٣) نهاية الدراية في شرح الكفاية، الشيخ محمد حسين الغروي الأصفهاني، تحقيق: مهدي أحدي أمير كلائي، أنتشارات سيد الشهداء، الطبعة الأولى، ١٣٧٤: ج١، ص٦٣٤.

وكذا السالبة، فإن كانت الطبيعة مطلقة فهي موجبة كلية أو سالبة كلية.

وعلى هذا فلا يصحّ القول بأن وجود الطبيعة بوجود فردٍ ما، وعدمها يكون بعدم جميع الأفراد؛ لأنّ المقابل لوجود الفرد ما هو عدم لفرد ما، ولجميع الافراد هو عدم جميعها.

وعليه، فدلالة النكرة في سياق النفي أو النهي على العموم ليست عقلية، خلافاً للمحقّق الخراساني إذ قال: بأن دلالتها عليه عقلاً لا ينبغي أن تنكر.

أضواء على النص

• قوله (قدّس سرّه): «**ذكر بعضٌ أن وقوع النكرة في سياق النهي أو النفي من أدوات العموم**»، أي ذكر بعض الأصوليين أن وقوع النكرة من قبيل: (رجل) في سياق النهي أو النفي هي من أدوات العموم، فيكون حكمه حكم (كلّ)، فكما أن (كلّ) تفيد العموم بمدلول لفظي وضعي، كذلك السياق يدلّ على العموم بمدلول لفظي ووضعي.

• قوله (قدّس سرّه): «**وأكبر الظن أن الباعث على هذه الدعوى**»، أي دعاهم إلى القول بأن السياق من أدوات العموم، أنهم وجدوا أن النكرة إذا وقعت في سياق الإثبات لا تدلّ على العموم كما في: (أكرم العالم)، فلهذا أثبتنا الشمول فيها بالإطلاق وقرينة الحكمة. وكذلك ﴿**أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ**﴾ فهو يدلّ بالإطلاق على الأفراد؛ بينما إذا جاءت في سياق النهي أو النفي فإنها تدلّ على الشمول كما في قوله: «لا تبع ما ليس عندك». من هنا قالوا: إنّ نفس السياق يدلّ على الشمول لكلّ أفراد البيع.

في مثل: (لا تبع ما ليس عندك) إن بنينا على أنّ النكرة في سياق النهي تدلّ على العموم، نقول نستفيد العموم بدلالة وضعية. أما إذا بنينا على أنّ النكرة في سياق النهي أو النفي لا تدلّ على العموم فعندما نستفيد الشمول نستفيده

بدلالة تصديقية.

فتحصّل: أنّ الذين ادّعوا أن النكرة في سياق النفي أو النهي من أدوات العموم، أنّهم وجدوا أنها في سياق الإثبات لا تدلّ على ذلك. مضافاً إلى أن النكرة ليس فيها قابلية الإطلاق الشمولي وليس فيها قابلية أن تكون شاملة بنحو عرضي وإنّما فيها قابلية الإطلاق البدلي.

• قوله (قدّس سرّه): «**إن النكرة - كما تقدّم في حالات اسم الجنس من الحلقة السابقة- يمتنع إثبات الإطلاق الشمولي لها بقرينة الحكمة**»، فإذا لم تقع في سياق النفي أو الإثبات فلا تدلّ على العموم. فـ (عالماً) في (أكرم عالماً)، نكرة لا دلالة فيها على العموم والشمول، من هنا ذكر المصنّف (قدّس سرّه) في الحلقة السابقة ما يرتبط بالحالات المختلفة لاسم الجنس، فقال: فإن تنوين التنكير يدلّ على الوحدة، فـ (أكرم عالماً) بمعنى أكرم أي عالم، فالبعض عندما وجدوا أن النكرة إذا وقعت في سياق الإثبات لا يمكن أن يستفاد منها الشمول والعموم، ولكن نفس هذه النكرة إذا وقعت في سياق النفي أو النهي تفيد الشمول والعموم، قالوا إن النكرة في سياق النهي أو النفي من أدوات العموم. وهذا خلط بين بحثين يأتي بيانهما.

• قوله (قدّس سرّه): «**يمتنع إثبات الإطلاق الشمولي لها بقرينة الحكمة**» فـ(أكرم عالماً)، بعد أن نجري الإطلاق وقرينة الحكمة يثبت الإطلاق البدلي، أي يثبت لنا أكرم أيَّ عالم، لكن نفس هذه النكرة إذا جاءت في سياق النهي أو النفي تفيد الشمول: فقوله: (لا تكرم عالماً)، بمعنى أي عالم لا تكرمه، فلو أكرمت عالماً واحداً فقد خالفت هذا النهي.

• قوله (قدّس سرّه): «**لأن مفهومها يأبى عن ذلك**»، أي لأنّ مفهوم النكرة مقيّد بحيثية الوحدة، بتنوين التنكير.

• قوله (قدّس سرّه): «**بينما نجد أننا نستفيد الشمولي في حالات وقوع النكرة في**

سياق النهي أو النفي»، إذا كانت النكرة الواقعة في سياق لا تفيد الشمولية، بينما الواقعة في سياق النهي أو النفي تفيده، فهذا يعني أن السياق أداة من أدوات العموم بالمعنى الحرفي لا بالمعنى الاسمي؛ لأنّ السياق هو هيئة الجملة.

• قوله (قدّس سرّه): «**بحاجة إلى افتراض مفهوم اسمي قابل للاستيعاب والشمول لأفراده بصورة عرضية**»، لابدّ من وجود مفهوم اسمي دال على هذا الشمول العرضي.

• قوله (قدّس سرّه): «**سواء كانت على نحو شمولية العام**» كما يدعيها المشهور.

• قوله (قدّس سرّه): «**أو على نحو شمولية المطلق**» كما يدعيها المصنّف.

• قوله (قدّس سرّه): «**لأفراده**»، أي لأفراد ذلك المفهوم.

• قوله (قدّس سرّه): «**لكي يدلّ السياق حينئذٍ على استيعابه**» أي استيعاب هذا المفهوم الاسمي.

• قوله (قدّس سرّه): «**والنكرة لا تقبل الاستيعاب العرضي كما تقدّم**» في الحلقة الثانية، باعتبار أن النكرة فيها تنوين التنكير، وتنوين التنكير فيه حيثية الوحدة لا حيثية الشمول للأفراد.

• قوله (قدّس سرّه): «**فمن أين يأتي المفهوم الصالح لهذا الاستيعاب لكي يدلّ السياق على عمومه وشموله**»، النكرة لم يكن فيها صلاحية الاستيعاب، فكيف صارت فيها صلاحية الاستيعاب؟

• قوله (قدّس سرّه): «**على عمومه**»، أي على عموم هذا المفهوم.

• قوله (قدّس سرّه): «**وشموله**»، أي وشمول هذا المفهوم.

• قوله (قدّس سرّه): «**ومن هنا نحتاج إذن إلى تفسير للشمولية التي نفهمها من النكرة الواقعة في سياق النهي أو النفي**»، لأنّ النكرة الواقعة في سياق الإثبات لا توجد فيها هذه الصلاحية.

• قوله (قدّس سرّه): «**أن يُدّعى كون السياق قرينة على إخراج الكلمة عن**

كونها نكرة»، أي من كونها غير قابلة للشمول إلى كونها قابلة للشمول.

• قوله (قدّس سرّه): «**فيكون دور السياق إثبات ما يصلح للإطلاق الشمولي**» لا إثبات الشمولية بالفعل، بخلاف ما ادّعي من أن السياق يفيد الشمولية بالفعل وبالتالي فهو من أدوات العموم. إذن نحن نقول: إنّ دور السياق هو إخراج النكرة من عدم الصلاحية إلى الصلاحية.

• قوله (قدّس سرّه): «**وأما الشمولية فتثبت بإجراء قرينة الحكمة في تلك الكلمة**»، أي: فإن قلتَ: نحن نحسّ بوجود الشمولية، فلو قال المولى: (لا تبع ما ليس عندك)، فنحن بالوجدان نحسّ أن فيه شمولية بالفعل.

قلتُ: هذه الشمولية لم نستفدها من السياق، بل من إجراء الإطلاق وقرينة الحكمة في النكرة التي صلحت للإطلاق الشمولي بعد أن وقعت في سياق النهي.

• قوله (قدّس سرّه): «**بدون حاجة إلى افتراض دلالة السياق نفسه على الشمولية والعموم**»، يقول المصنّف (قدّس سرّه) للأصوليين: نحن لسنا بحاجة إلى الالتزام بأن نفس السياق يدلّ على العموم، بل نقول إنّ السياق يفيد صلاحية الشمول، وبعد ذلك تأتي قرينة الحكمة فتثبت الشمول.

• قوله (قدّس سرّه): «**غير أن هذه الدلالة العقلية**» هذا إشكال على التفسير الثاني.

• قوله (قدّس سرّه): «**وأنّ امتثاله لا يتحقّق إلا بترك جميع أفراد الطبيعة**»، أي أن امتثال النهي لا يتحقّق إلى بترك جميع أفراد الطبيعة.

• قوله (قدّس سرّه): «**ولا تثبت الشمولية بمعنى تعدّد الحكم والتحريم بعد تلك الأفراد كما هو واضح**»، وبحثنا في التعدّد في الحكم لا الشمولية في مقام الامتثال.

مصادر الكتاب

١. **الإحكام في أصول الأحكام**، تأليف الإمام العلامة علي بن محمد الآمدي، علّق عليه العلامة الشيخ عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، دمشق، الطبعة الأولى، ١٣٨٧ هـ .

٢. **الاستبصار فيما اختلف من الأخبار**، تأليف: شيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي، حقّقه وعلّق عليه سيدنا الحجّة حسن الموسوي الخرسان، دار الكتاب الإسلامية، طهران، الطبعة الرابعة، ١٩٨٤م.

٣. **أصول الفقه**، للخضري بك، المكتبة التجارية بمصر.

٤. **الأصول من الكافي**، ثقة الإسلام أبو جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق الكليني الرازي، مع تعليقات نافعة مأخوذة من عدة شروح، صحّحه وعلّق عليه علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلامية، الطبعة الثالثة، ١٣٨٨هـ .

٥. **الأمالي**، لفخر الشيعة أبي عبد الله محمد بن محمد بن النعمان العبكري البغدادي المعروف بالشيخ المفيد، تحقيق: الحسين أستاذ ولي، علي أكبر الغفاري، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ .

٦. **أنوار الأصول**، تقريراً لأبحاث شيخنا الأستاذ سماحة آية الله العظمى الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، أحمد القدسي، الناشر: مدرسة الإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام)، الطبعة الثانية، ١٤٢٨هـ .

٧. **أنيس المجتهدين في علم الأصول**، للمولى محمد مهدي النراقي، تحقيق مركز العلوم والثقافة الإسلامية مركز إحياء التراث الإسلامي، مؤسسة بوستان كتاب، الطبعة الأولى، ١٤٣٠ هـ .

٨. **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار**، تأليف العلم العلامة

الحجة فخر الأمة المولى الشيخ محمد باقر المجلسي، مؤسسة الوفاء بيروت ـ لبنان، الطبعة الثانية المصحّحة .

٩. **بحوث في علم الأصول**، تقريراً لأبحاث سيدنا وأستاذنا الشهيد السعيد سماحة آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر (طاب ثراه)، تأليف آية الله السيد محمود الهاشمي الشاهرودي، مؤسسة دائر معارف الفقه الإسلامي، لبنان، الطبعة الثالثة، ١٤٢٦هـ .

١٠. **بحوث في علم الأصول**، تقريراً لأبحاث سيّدنا وأستاذنا الشهيد السعيد آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر (قدّس سرّه)، سماحة العلامة الحجة الشيخ حسن عبد الساتر، الناشر: محبين، ١٤٢٣هـ .

١١. **بدائع الأفكار**، الميرزا هاشم الآملي.

١٢. **بداية الوصول في شرح كفاية الأصول**، تأليف آية الله العظمى الشيخ محمد طاهر آل الشيخ راضي، الناشر: أسرة آل الشيخ راضي، ١٤٢٥هـ .

١٣. **البرهان في علوم القرآن**، للإمام بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، تحقيق: محمد أبو الفضل، دار إحياء الكتب العربية، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.

١٤. **البيان في تفسير القرآن**، زعيم الحوزة العلمية السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي، دار الزهراء للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الرابعة، ١٩٧٥ م .

١٥. **تحريرات في الأصول**، تأليف العلامة المحقّق آية الله المجاهد الشهيد السعيد السيد مصطفى الخميني، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ .

١٦. **تحقيق الأصول**، على ضوء أبحاث شيخنا الفقيه المحقّق الأصولي والمدقق آية الله العظمى الوحيد الخراساني، تأليف السيد علي الحسيني الميلاني، نشر الحقائق، الطبعة الأولى، ١٤٢٨ هـ .

١٧. **التذكرة بأصول الفقه،** أبو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان العكبري البغدادي المعروف بالشيخ المفيد، تحقيق الشيخ مهدي نجف، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ.

١٨. **تسديد الأصول،** سماحة الأستاذ المحقّق آية الله الحاج الشيخ محمد المؤمن القمي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم، ١٤١٩هـ.

١٩. **تعليقة على معالم الأصول،** تأليف الفقيه المحقّق والأصولي المدقق العلامة السيد علي الموسوي القزويني، تحقيق: حفيده السيد علي العلوي القزويني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ١٤٢٢ هـ.

٢٠. **تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة،** تأليف المحقّق الشيخ محمد حسن الحر العاملي، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ.

٢١. **تقريرات آية الله المجدد الشيرازي،** المولى علي الروزدري، تحقيق ونشر مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، الطبعة الأولى.

٢٢. **تهذيب الأحكام في شرح المقنعة للشيخ المفيد** (رضوان الله عليه)، تأليف شيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي، حقّقه وعلّق عليه سيدنا الحجة السيد حسن الموسوي الخرسان، دار الكتب الإسلامية، طهران، الطبعة الثالثة، ١٣٦٤ش.

٢٣. **تهذيب الأصول،** تقريراً لبحث سيدنا العلامة الأكبر والأستاذ الأعظم آية العظمى مولانا الإمام الحاج روح الله الموسوي الخميني، بقلم الشيخ جعفر السبحاني التبريزي، إنتشارات دار الفكر، قم، الطبعة الثالثة، ١٣٦٧ش.

٢٤. **التوحيد،** للشيخ الجليل الأقدم الصدوق أبي جعفر محمد علي بن الحسين بن بابويه القمي، صحّحه وعلّق عليه المحقّق البارع السيد هاشم الحسيني الطهراني، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية في قم المقدسة.

٢٥. **جامع أحاديث الشيعة**، آية الله العظمى الحاج حسين الطباطبائي البروجردي، المطبعة العلمية، قم، ١٣٩٩هـ .

٢٦. **جواهر الأصول**، تقرير أبحاث الأستاذ الأعظم والعلامة الأفخم آية الله العظمى السيد روح الله الموسوي الخميني، تأليف آية الله السيد محمد حسن المرتضوي اللنگرودي، تحقيق ونشر: مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ .

٢٧. **الحاشية على كفاية الأصول**، طرح لمباني سيد الطائفة المحقّق آية الله العظمى الحاج آقا حسين الطباطبائي البروجردي، للحجتي.

٢٨. **الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة**، تأليف العالم البارع الفقيه المحدث الشيخ يوسف البحراني (قدّس سرّه)، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، بدون.

٢٩. **الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة**، لمؤلفه الحكيم الإلهي والفيلسوف الرباني صدر الدين محمد الشيرازي مجدد الفلسفة الإسلامية، دار إحياء التراث العربي.

٣٠. **دراسات في علم الأصول**، تقريراً لأبحاث آية الله العظمى السيد أبو القاسم الخوئي، تأليف آية الله السيد علي الهاشمي الشاهرودي، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤٢٦هـ .

٣١. **درر الفوائد** تعليقة على شرح المنظومة، للسبزواري، تأليف العلامة محمد تقي الآملي، مؤسسة إسماعيليان للطباعة.

٣٢. **درر الفوائد**، للعلامة المجدد مؤسس الحوزة العلمية بقم المقدسة الأستاذ الأعظم آية الله العظمى الحاج الشيخ عبد الكريم الحائري اليزدي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، المحقّق: حجة الاسلام والمسلمين الحاج الشيخ محمد مؤمن القمي، الطبعة الخامسة.

٣٣. **دروس في الحكمة المتعالية**، لآية الله العلامة السيد كمال الحيدري، دار فراقد، الطبعة الرابعة ١٤٢٨هـ.
٣٤. **دروس في علم الأصول**، الحلقة الأولى والثانية، السيد محمد باقر الصدر، دار الكتاب اللبناني ـ لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٠٦ هـ.
٣٥. **دروس في مسائل علم الأصول**، تأليف سماحة آية الله العظمى الشيخ الميرزا جواد التبريزي، دار الصديقة الشهيدة، الطبعة الثانية، ١٤٢٩ هـ.
٣٦. **الذريعة** (أصول فقه)، أبو القاسم علي بن الحسين الموسوي المعروف بالسيد المرتضى، تقديم وتعليق أبو القاسم گرجي، جامعة طهران، ١٩٦٧م.
٣٧. **الرافد في أصول الفقه**، تقريراً لأبحاث آية الله العظمى السيد علي الحسيني السيستاني، بقلم السيد منير السيد عدنان القطيفي، الناشر مكتب آية العظمى السيد السيستاني، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.
٣٨. **رسائل فقهية**، الشيخ الأعظم مرتضى الأنصاري، مطبعة باقري، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.
٣٩. **سنن النسائي**، بشرح الحافظ جلال الدين السيوطي وحاشية الإمام السندي، دار الفكر للطباعة و النشر والتوزيع بيروت ــ لبنان، الطبعة الأولى سنة ١٣٤٨ هجرية.
٤٠. **شرح أصول الكافي**، المولي محمد صالح المازندراني، مع تعاليق الميرزا أبو الحسن الشعراني، ضبط وتصحيح السيد علي عاشور، دار إحياء التراث العربي بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢١ هـ.
٤١. **شرح المنظومة**، الأستاذ الشهيد مرتضى المطهري، ترجمة عبد الجبار الرفاعي، قسم الدراسات الإسلامية، مؤسسة البعثة، قم.
٤٢. **شرح المنظومة**، قسم المنطق، علّق عليه: آية الله حسن زادة الآملي.

٤٣. **العدة في أصول الفقه**، تأليف شيخ الطائفة الإمام أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي، تحقيق محمد رضا الأنصاري القمي، ١٤١٧ هـ.

٤٤. **علل الشرايع**، الشيخ الصدوق أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي، منشورات المكتبة الحيدرية، النجف ١٣٨٥ هـ.

٤٥. **عوالي اللآلي العزيزية في الأحاديث الدينية**؛ للشيخ المحقّق المتتبع محمد بن علي بن إبراهيم الأحسائي المعروف بابن أبي الجمهور، تحقيق البحاثة المتتبع الحاج آقا مجتبى العراقي، مطبعة سيد الشهداء (عليه السلام)، الطبعة الأولى المحقّقة، ١٤٠٤هـ.

٤٦. **عيون أخبار الرضا**، للشيخ الأقدم والمحدث الأكبر أبي جعفر الصدوق محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، صحّحه وقدّم له وعلّق عليه العلامة الشيخ حسين الأعلمي، منشورات الأعلمي، لبنان، ١٤٠٤ هـ.

٤٧. **الفتاوى الواضحة**، السيد محمد باقر الصدر، مطبعة الآداب، النجف.

٤٨. **الفصول الغروية في الأصول الفقهية**، الشيخ محمد حسين بن عبد الرحيم الطهراني الحائري، دار إحياء العلوم الإسلامية، ١٤٠٤ هـ.

٤٩. **فوائد الأصول**، من إفادات قدوة الفقهاء والمجتهدين وخاتم الأصوليين الميرزا محمد حسين الغروي النائيني، تأليف الأصولي المدقق والفقيه المحقّق الشيخ محمد علي الكاظمي الخراساني، تعليق: آغا ضياء الدين العراقي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم، ١٤٠٤هـ.

٥٠. **قوانين الأصول**، الميرزا القمي، طبعة حجرية قديمة.

٥١. **كتاب العين**، لأبي عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي، تحقيق: الدكتور مهدي المخزومي والدكتور إبراهيم السامرائي، الناشر: مؤسسة دار الهجرة، الطبعة الثانية، ١٤٠٩ هـ.

٥٢. **كفاية الأصول**، الأستاذ الأعظم والمحقّق الكبير الآخوند الشيخ محمد

كاظم الخراساني، نشر وتحقيق: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ .

٥٣. **كنز العمال في سنن والأقوال والأفعال**، للعلامة علاء الدين علي المتقي بن حسام الدين الهندي، ضبطه وفسّر غريبه الشيخ بكري حياني، صحّحه ووضع فهارسه ومفتاحه الشيخ صفوة السقا، مؤسسة الرسالة، بيروت ـ لبنان، ١٤٠٩ هـ .

٥٤. **لسان العرب**، للإمام العلامة أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور الأفريقي المصري، نشر أدب الحوزة، قم ١٤٠٥هـ .

٥٥. **مباحث الأصول**، تقريراً لأبحاث سماحة آية الله العظمى الشهيد السيد محمد باقر الصدر، السيد كاظم الحسيني الحائري، الطبعة الأولى، ١٤١٧ .

٥٦. **المباحث الأصولية**، آية الله العظمى الشيخ محمد إسحاق الفياض، الناشر مكتب آية الله العظمى الشيخ محمد إسحاق الفياض، الطبعة الأولى.

٥٧. **مبادئ الوصول إلى علم الأصول**، العلامة الحلي، تحقيق: عبد الحسين محمد علي البقال، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٠٤ هـ .

٥٨. **المبسوط في فقه الإمامية**، تأليف شيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن بن علي الطوسي، صحّحه وعلّق عليه السيد محمد تقي الكشفي، عنيت بنشره المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية،١٣٨٧هـ .

٥٩. **مجمع البيان في تفسير القرآن**، تأليف أمين الإسلام أبي علي الفضل بن الحسن الطبرسي، حقّقه وعلّق عليه لجنة من العلماء والمحقّقين الأخصائيين، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت ـ لبنان، ١٤١٥هـ .

٦٠. **محاضرات في أصول الفقه**، تقرير أبحاث آية الله العظمى السيد أبو القاسم الخوئي، تأليف العلامة المدقق الشيخ محمد إسحاق الفياض، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، الطبعة

الأولى، ١٤١٩هـ.

٦١. **المحصول في علم أصول الفقه**، للإمام الأصولي النظار المفسر فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي، مؤسسة الرسالة بيروت، الطبعة الثانية ١٤١٢ هـ.

٦٢. **المحكم في أصول الفقه**، تأليف السيد محمد سعيد الطباطبائي الحكيم، الطبعة الثانية، ١٤١٨هـ.

٦٣. **مختار الصحاح**، للإمام محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، ضبطه وصحّحه أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية بيروت – لبنان، ١٤١٥ هـ.

٦٤. **مختصر المعاني**، أسعد الدين التفتازاني، منشورات دار الفكر، ١٤١١ هـ.

٦٥. **مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الاسلام**، تأليف زين الدين بن علي العاملي المعروف بالشهيد الثاني، تحقيق ونشر: مؤسسة المعارف الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤١٦ هـ.

٦٦. **مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل**، تأليف خاتمة المحدثين الحاج ميرزا حسين النوري الطبرسي، تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٨ هـ.

٦٧. **المستصفى في علم الأصول**، تأليف الإمام أبي حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي، طبعه وصحّحه محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية بيروت – لبنان، ١٤١٧هـ.

٦٨. **مصباح الأصول**، تقرير بحث سماحة آية الله العظمى زعيم الحوزة العلمية وقطب رحى دراستها السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي، لمؤلفه السيد محمد سرور الواعظ الحسيني البهسودي، منشورات مكتبة الداوري، قم ـ إيران، الطبعة الخامسة، ١٤١٧ هـ.

٦٩. **مصباح الفقيه** (ط.ق)، العلامة الكبير آقا رضا الهمداني، منشورات

مكتب الصدر ـ طهران .

٧٠. **مطارح الأنظار،** تقريرات الشيخ الأعظم الأنـصاري، تـأليف العلامـة المحقّق أبو القاسم الكلانتري الطهراني.

٧١. **معارج الأصول،** الشيخ نجم الدين أبو القاسم جعفر بن الحسن المحقّق الحلي، مؤسسة آل البيت عليهم السلام للطباعة والنشر، ١٤٠٣ هـ .

٧٢. **معالم الدين وملاذ المجتهدين،** الشيخ السعيد جمال الدين الحـسن نجـل الشهيد الثاني زين الدين العاملي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعـة المدرسين بقم المشرفة، بدون.

٧٣. **معجم الفروق اللغوية،** الحاوي لكتاب أبي هلال العسكري، وجزء من كتاب السيد نور الدين الجزائري، تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ .

٧٤. **معجم مقاييس اللغة،** لأبي الحسين أحمد بن فـارس بـن زكريـا، تحقيـق وضبط: عبد السلام محمد هارون، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٠٤هـ.

٧٥. **المغني،** تأليف الشيخ الإمام العلامة موفق الدين أبي محمد عبـد الله بـن أحمد بن محمود بن قدامة، دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع، لبنان.

٧٦. **مقالات الأصول،** المحقّق الأصولي الكبير، آية الله العظمى الشيخ ضياء الدين العراقي، تحقيق: الشيخ محسن العراقي والسيد منذر الحكيم، مجمع الفكر الإسلامي، الطبعة الأولى المحقّقة، ١٤١٤هـ .

٧٧. **من لا يحضره الفقيه،** للشيخ الجليل الأقدم الصدوق أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، صحّحه وعلّق عليه علي أكبر الغفـاري، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم المقدسة، الطبعة الثانية.

٧٨. **مناهج الوصول إلى علم الأصول،** تأليف الإمام الخميني، تحقيق ونشر: مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، الطبعة الثانية، ١٤١٥ هـ .

٧٩. **منتقى الأصول**، تقريرا لأبحاث آية الله العظمى السيد محمد الحسيني الروحاني، الشهيد آية الله السيد عبد الصاحب الحكيم، مطبعة الهادي، الطبعة الثانية، ١٤١٦ هـ.

٨٠. **منتهى الأصول**، حسن بن على أصغر الموسوي البجنوردي، بدون.

٨١. **منتهى الدراية في توضيح الكفاية**، أية الله السيد محمد جعفر الجزائري الشوشتري، الناشر: مؤسسة دار الكتاب الجزائري للطباعة والنشر، الطبعة السادسة، ١٤١٥هـ.

٨٢. **المنطق**، للشيخ محمد رضا المظفر، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، بدون.

٨٣. **الميزان في تفسير القرآن**، العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية ـ قم المقدسة، بدون.

٨٤. **نهاية الأصول**، تقريراً لما استفدته من بحث حضرة الأستاذ الأكبر جامع المعقول والمنقول الحاج أقا حسين البروجردي الطباطبائي، بقلم: حسين علي المنتظري النجف آبادي، مطبعة الحكمة، قم، ١٩٩٦م.

٨٥. **نهاية الأفكار**، تقرير أبحاث آية الله العظمى الشيخ آغا ضياء الدين العراقي، قرره وكتبه الشيخ محمد تقي البروجردي، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ١٤٠٥ هـ.

٨٦. **نهاية الدراية في شرح الكفاية**، الشيخ محمد حسين الغروي الأصفهاني، المحقّق: مهدي أحدي أمير كلائي، انتشارات سيد الشهداء ـ قم، الطبعة الأولى ١٩٩٥م.

٨٧. **هداية المسترشدين في شرح معالم الدين**، آية الله العظمى الحاج الشيخ

الفهرس